عالم الفكر
العدد 4 المجلد 31 أبريل - يونيو 2003

حقوق الإنسان بين النظرية والواقع

(مقاربة تاريخية)

د. علي بن حسين المحجوبي(*)

مقدمة

من مفارقات عصرنا هذا أن كلا يتحدث عن حقوق الإنسان ويناشدها ويتغنى بها ويعتبر نفسه من رموزها والمدافعين عنها، باعتبار الإنسان قيمة مطلقة انبنت عليها الحضارات القديمة والحديثة والمعاصرة، بينما تخرق هذه الحقوق يوميا بأحدث الوسائل وأنجعها.

وإن كانت دول الشمال تحترم حقوق الإنسان إجمالا في بلدانها وبالنسبة إلى مواطنيها، فإنها لا تتوانى في خرقها، أو على الأقل في السكوت عن العبث بها في بلدان الجنوب. فكأنما البشرية تنقسم، في نظرها، إلى قسمين: الأول يعيش بالشمال وهو حري بحقوق الإنسان، والثاني يعيش بالجنوب وهو دون منزلة الإنسان، وبالتالي يجوز خرق حقوقه. فلا عجب إذن أن تتدخل القوى الكبرى في شؤون بلدان الجنوب كلما دعت الحاجة إلى ذلك. وقد يذهب بها الأمر إلى تسخير أحدث تقنياتها لقصف سكانها ومنشآتها بصفة عشوائية دون أدنى اعتبار لحقوق شعوبها وسكانها. وكثيرا ما تتواطأ مع الأنظمة الاستبدادية بهذه البلدان، غاضة الطرف عن قمع الحريات وحتى ممارسة التعذيب فيها. وبينما لا تبالي القوى الكبرى بتصرفات الأنظمة المستبدة التي تتماشى مع مصالحها فهي حريصة أشد الحرص على حقوق الإنسان في البلدان التي تناهض هيمنتها ولا تتلاءم أنظمتها السياسية مع مصالحها.

فما هي إذن حقوق الإنسان التي أصبحت في مستهل هذا القرن وكأنها الشغل الشاغل للدول والمجتمع المدني والمنظمات الدولية الحكومية وغير الحكومية؟

(*) أستاذ التاريخ الحديث - كلية الآداب - جامعة الكويت- دولة الكويت.

التعريف بحقوق الإنسان

كل إنسان يكتسب حقوقا معنوية أساسية لكونه إنسانا. وهي حقوق شاملة عرفها الإنسان باعتباره ينتمي إلى الجنس البشري، وهي ترمي إلى حمايته من العنف والاستبداد، وبالتالي إلى ضمان حقه في الحياة، وذلك في إطار المصلحة العامة.

فالإنسان بطبيعته ضعيف وهش، ليست له، خلافا للحيوان، حماية طبيعية. وهو من أجل ذلك في حاجة إلى ضمانات تحميه من أخيه الإنسان [1].

كما تنطلق حقوق الإنسان من نبذ الظلم مهما كان مأتاه، وبالتالي من وجوب الدفاع عن المظلوم لتحقيق كل الضمانات التي تحميه من التجاوزات والتي تقوم على الحرية والمساواة والعدل، أي على قيم تضمن للإنسان الحياة والأمن والتوازن وبالتالي السعادة.

وما دام الظلم غالبا ما يصدر عن الدول، فإن الدفاع عن حقوق الإنسان أصبح يهدف بالدرجة الأولى إلى حماية المواطن من تجاوزات الحاكم وذلك بتوفير أسس قانونية تضمن هذه الحقوق من دون أي تمييز، باعتبار الإنسان هو في حد ذاته قيمة مطلقة، وبالتالي فإن كل الناس سواسية مهما كان جنسهم أو لغتهم أو عقيدتهم. وهذه الحقوق هي في نهاية التحليل ضرورية للإنسان لكونه بشرا، وإن غيابها يفقده إنسانيته. فهي إذن متجذرة في طبيعة الإنسان باعتباره الكائن الوحيد الذي يتصرف بعقله، والذي يقوم تطور عالمنا وتقدمه على مقدرته على التفكير والتمحيص والتحليل، مما يميزه عن بقية الكائنات ويجعله حريا بجميع القوانين الضامنة لحقوقه [2]. وقد نصت وثائق الأمم المتحدة، وخصوصا إعلان حقوق الإنسان الصادر سنة ١٩٤٨ على أن حقوق الإنسان هي «الحقوق المتأصلة في طبيعتنا، والتي لا يتسنى من دونها أن نعيش عيشة البشر» [3]. ثم إن حياة الإنسان في مجتمعه لا تستقيم من دون حقوق تضمن له الأمن والطمأنينة والحرية، وهي الشروط التي يقوم عليها سلوكه في المجتمع وطاقته في الإنتاج والتفكير والإبداع.

غير أن مفهوم حقوق الإنسان ليس بالأمر الجامد، بل هو حركي يتطور مع العصور ويخضع لمقتضيات كل عصر. فقد يختلف من عصر إلى عصر ومن قارة إلى قارة وحتى من بلاد إلى الأخرى، وهو رهين مستوى تطور كل بلد والثقافة الديموقراطية السائدة فيها والتي تختلف باختلاف الظروف التاريخية.

كما عرف مفهوم حقوق الإنسان اتساعا ملحوظا، إذ لم يعد يخص البعد السياسي فحسب، بل يشمل كذلك أبعادا اقتصادية واجتماعية وتربوية وثقافية، عاكسا بذلك التطورات التي مر بها العالم خلال العقود الأخيرة. وأصبحت حينئذ حقوق الإنسان في عصرنا هذا متعددة الأبعاد. فهي قبل كل شيء سياسية لكونها تقوم أولا، وبالذات، على الحقوق المدنية والسياسية،

أي على ضمان الأمن والطمأنينة للإنسان وكذلك الحريات الأساسية، أي حرية العقيدة والرأي والتعبير والاجتماع والتجمع. إذ إن هذه الحريات ضرورية للإنسان، لا يمكنه من دونها القيام بوظيفته كإنسان، أي التفكير والعمل، وبالتالي الإنتاج والإبداع اللذان يقوم عليهما تطور البشرية وتقدمها.

غير أن الحقوق المدنية والسياسية تخص الإنسان بوصفه مواطنا، وهي من أجل ذلك مرتبطة أشد الارتباط بالمواطنة، أي بحقوق المواطن. إذ يصبح الإنسان، بصفته مواطنا، قادرا على التفكير في شؤون مجتمعه والمساهمة في إدارة بلاده وتحديد مصيرها على الوجه الذي يمليه عليه عقله ويرتضيه ضميره. وذلك في إطار نظام ديموقراطي يضمن له ممارسة الانتخاب والترشيح، ويمكنه بذلك من المساهمة في بناء حاضر بلاده ومستقبلها عبر قوانين تضمن حقوق المواطنين وتحميهم من تجاوزات الحاكم، وتدفع إلى إرساء مجتمع يقوم على الحرية والعدل والمساواة أمام القانون، أي يغيب فيه التمييز بين السكان.

غير أن المواطن هو كائن حي لا يستقيم وجوده من دون التمتع، إلى جانب الحقوق السياسية، بحقوق اقتصادية واجتماعية وحتى ثقافية.

فمع تطور الطبقة الشغيلة واستفحال التفاوت الاجتماعي بالبلدان الرأسمالية، إثر الثورة الصناعية، اتسع مفهوم الديموقراطية ليشمل، إلى جانب البعد السياسي، بعدا اقتصاديا واجتماعيا يقوم على المطالبة بضمانات لحماية الفئات الضعيفة من تجاوزات الطبقات المهيمنة على دواليب الاقتصاد. ذلك أن كرامة العامل تستوجب إقرار حقه في العمل والإضراب والنضال، ضمن نقابات مهنية تدافع عن حقوقه المادية والمعنوية قصد تأمين الضمان الاجتماعي وتوفير أسباب الحياة الكريمة للمعوزين.

كما تشمل حقوق الإنسان حق التعليم لجميع المواطنين من دون أي تمييز، لكي ينتفع كل فرد في المجتمع بالإنتاج الثقافي وتتفتح آفاقه ويقوم بدوره كمواطن على أحسن وجه، مسهما بذلك بأكثر نجاعة في تطور بلاده والبشرية جمعاء.

وإلى جانب هذه الحقوق - التي تخص كل إنسان، باعتباره مواطنا يسهم في تحديد مصير مجتمعه - هنالك حقوق جماعية تقوم أساسا على حق الشعوب في تقرير مصيرها. وذلك لا يقتصر على حق كل شعب في التحرر من الهيمنة الأجنبية، بل يشمل حقه في تحديد طبيعة نظامه السياسي، وكذلك في التنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

وقد وقع التركيز على هذا المبدأ الذي برز في القرن الثامن عشر مع ثورة التحرير الأمريكية (١٧٧٦) والثورة الفرنسية (١٧٨٩)، من طرف الجمعية العامة للأمم المتحدة في قرارها رقم ١٥١٤ الصادر في ١٤ ديسمبر ١٩٦٠ تحت عنوان «إعلان منح الاستقلال للبلدان والشعوب المستعمَرة» ورد في مقدمته: «بأن الجمعية العامة تعلن: لجميع الشعوب الحق في

تقرير مصيرها، ولها بمقتضى هذا الحق أن تحدد بحرية مركزها السياسي، وتسعى بحرية إلى تحقيق نمائها الاقتصادي والاجتماعي والثقافي» [1]. ومثل هذه الحقوق من شأنه ضمان الاستقرار السياسي والسلام والرفاهية للشعوب.

كما تشمل الحقوق الجماعية حقوق الأقليات العرقية أو الدينية التي تعيش في مجتمع ما. إذ إن حقوق الإنسان بمفهومها الشامل تقوم على مساواة جميع السكان أمام القانون مهما كان عرقهم ولغتهم ودينهم.

وأكدت الحقوق الجماعية كذلك على حقوق المرأة التي تمثل نصف المجتمع وتلعب، حتى في بلدان الجنوب، دورا لا يستهان به في تطور بلدانها وتوازنها، بينما كثيرا ما تعاني غياب حقوقها، وبالتالي تهميشها كمواطنة، وأحيانا ابتزازها، وحتى المتاجرة بها، وذلك من جراء سياسة التمييز القائمة بينها وبين الرجل في جل أرجاء العالم جنوبا وشمالا، في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وهذا الوضع يتنافى، بطبيعة الحال، مع حقوق الإنسان التي تتناقض مع التمييز بين البشر على أساس جنسهم. وأمام انتشار هذه الظاهرة عملت الجمعية العامة للأمم المتحدة منذ ١٩٥٠ على إبرام العديد من الاتفاقيات للحد منها، ومن بين هذه الاتفاقيات «اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة» (١٨ ديسمبر ١٩٧٩)، تقر المساواة الشاملة في الحقوق بين الرجل والمرأة في الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والمدنية وكذلك في مجالات التعليم والتوظيف والأجور» [2]، وكل هذا يستوجب أنظمة سياسية ديموقراطية تقر حقوق المواطن، رجلا كان أو امرأة، وحقوق الأقليات، وتحمي الجميع من تجاوزات الحاكم. فحقوق الإنسان بجميع أبعادها هي في نهاية التحليل مرتبطة بحقوق المواطن وبالتالي بالمواطنة أي الانتقال بالإنسان من منزلة رعية لا قول ولا حول له إلى منزلة مواطن يساهم بصفة مباشرة- أو غير مباشرة - في تنظيم مجتمعه طبقا لما تقتضيه حقوقه ومصالحه وسعادته. وهذه الرؤية تعود بنا إلى الظروف التاريخية التي برزت فيها بوضوح حقوق الإنسان والمواطن وإلى الأسس الفلسفية التي قامت عليها.

الأسس التاريخية لحقوق الإنسان

ولم تكن ولادة حقوق الإنسان والمواطن بالأمر اليسير، إذ استوجبت أكثر من قرنين من المخاض وبالتالي نضالات متوالية انطلقت من إنجلترا في القرن السابع عشر، وفي الولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا في القرن الثامن عشر. وكانت الطبقات الصاعدة بهذه البلدان وراء هذه النضالات السياسية الهادفة. إذ إنها تعاني من الأنظمة السياسية والاقتصادية التي تنبني على الحكم المطلق وتكبيل الحريات وتجاهل حقوق الإنسان والمواطن وتعرقل بذلك نمو المجتمعات وتقدمها.

وقد وجدت هذه الطبقات الصاعدة ضالتها في الفلاسفة والمثقفين بصفة عامة الذين عملوا على وضع نظريات جديدة تقوم على المواطنة بوصفها قيمة مطلقة، مفندة بذلك النظريات القديمة التي يقوم عليها النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي، والتي تعتبر أن الملوك يستمدون نفوذهم من الإرادة الإلهية، وبالتالي لا يمكن إلا تقديسهم وطاعتهم مهما كانت تصرفاتهم.

وكانت الطبقات الصاعدة في إنجلترا وفرنسا على وجه الخصوص وليدة النهضة الاقتصادية التي عرفتها أوروبا الغربية منذ القرن السادس عشر إثر اكتشاف العالم الجديد وطرقات لم تكن مألوفة لديها من قبل والتي فتحت أمام تجارتها آفاقا واسعة، مما أسفر عن بروز نمط من الاقتصاد اتخذ بعدا عالميا وأصبح يعرف بـ «الاقتصاد - العالم». وتعززت من جراء ذلك في إنجلترا وفرنسا فئات رأسمالية ترتكز على البعض من الفلاحين والصناعيين الأغنياء وفئة قليلة من النبلاء الأثرياء وخصوصا على التجار الذين أثروا من التجارة العالمية.

وكانت هذه الفئات الصاعدة، على رغم تفوقها الاقتصادي، مهمشة سياسيا. إذ بقيت تخضع لأنظمة سياسية تقوم على الحكم المطلق، أي أن ملوك إنجلترا حتى أواخر القرن السابع عشر، وملوك فرنسا حتى ثورة ١٧٨٩ كانوا يتصرفون في شؤون البلاد والعباد حسب نزواتهم، وذلك باحتكار كل السلطات باعتبارهم ملوكا بفضل الله، وبالتالي يستمدون نفوذهم من العناية الإلهية، فلم يكن في مثل هذه الحالة لشعوبهم، بمن فيهم الطبقات الصاعدة، حق الإسهام في تحديد مصيرها باعتبار السكان رعايا لا مواطنين.

وتعتمد الأنظمة السياسية بإنجلترا وفرنسا على الطبقة الإرستقراطية التي كانت متشبثة بالحكم دون منازع وبرواسب الهياكل الإقطاعية، ومثل هذه الأنظمة السياسية والاقتصادية والاجتماعية تتناقض مع مصالح الطبقات الصاعدة في إطار «الاقتصاد - العالم»، باعتبارها عقبة أمام النمو والتقدم لكونها تحاصر الحريات السياسية وكذلك الحريات الاقتصادية. ذلك أن نمط الإنتاج الإقطاعي تغلب فيه الصبغة المعاشية، وهو إذن اقتصاد مغلق يكبل النشاط التجاري بفعل الحواجز الجمركية الفاصلة بين مقاطعات البلاد الواحدة، ويحول دون خلق سوق وطنية. كما يتميز بوجود منظمات مهنية تحد بفعل قوانينها المجحفة من حرية المبادرة، خانقة بذلك القطاع الصناعي وحائلة بالتالي دون النهوض به.

ثم إن مثل هذه الأنظمة تغيب فيها المساواة السياسية والاجتماعية بين السكان إذ إنها تنبني على تمتع النبلاء وكبار رجال الدين بامتيازات سياسية واقتصادية وجبائية على حساب ميزانية الدولة، وبالتالي الفئات الاجتماعية التي تمولها. كما تتميز بانفراد الأرستقراطية التقليدية بالحكم، وإصرارها على إبقاء الفئات الرأسمالية خارج السلطة. وإلى جانب ذلك كان المجتمع يرزح تحت سيطرة الكنيسة التي تمثل ثانية ركائز هذه الأنظمة التي بقيت تروج

تصورات لا تساعد على التقدم السياسي والاقتصادي، وتبرر كل التجاوزات الناجمة عن النظام السياسي. فهذه الأنظمة، التي تتنافى مع الحرية بمفهوميها السياسي والاقتصادي ومع المساواة، وتتناقض إذن مع حقوق الإنسان التي هي أساس التقدم.

وهكذا كان على الفئات الرأسمالية الصاعدة العمل على إزالة هذه العراقيل لتحقيق طموحاتها المتمثلة أساسا في تنمية أرباحها، والمشاركة في الحكم لإرساء نظام سياسي جديد ينبني على الحرية والمساواة، وينتقل فيه السكان من طور الرعية إلى طور المواطنة. وعندما اصطدمت مساعيها برفض الأرستقراطية ورجال الكنيسة المتشبثين بامتيازاتهم، سعت إلى افتكاك السلطة منهم للقضاء على جميع العراقيل أمام بعث نظام سياسي جديد. مما استوجب الدخول في نضال سياسي طويل النفس اشتدت فيه الحاجة إلى أفكار ومبادئ جديدة لدك المبررات الأيديولوجية التي كانت تتحصن وراءها القوى المحافظة.

وقد اضطلع بهذا الدور فلاسفة التنوير الذين احتضنتهم الفئات الرأسمالية الصاعدة ودعمتهم ماديا وأدبيا. وبرز هذا التيار في بداية الأمر في إنجلترا التي كان لها نصيب الأسد في التجارة العالمية، حيث شعرت طبقاتها الرأسمالية الصاعدة بحاجة إلى التغيير منذ القرن السابع عشر.

الأسس الفلسفية لحقوق الإنسان

وجدت البورجوازية الإنجليزية ضالتها في الفيلسوف جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤)، الذي كان بمنزلة المنظر لها وبالتالي لثورة ١٦٨٨ الناجمة عن الصراع بينها وبين الأرستقراطية التقليدية. وإن لم تصدر كتبه إلا إثر هذه الثورة فقد وُلدَت أفكاره في عهد الحكم المستبد المطلق. ووردت نظريته السياسية خصوصا في كتاب صدر له سنة ١٦٩٠ تحت عنوان «دراستان حول الحكم المدني»، أكد فيه على الحقوق الطبيعية للإنسان، أي حقه في الحياة والحرية والمساواة والملكية.

وهذه الحقوق التي تنبثق في نظره من القانون الطبيعي تميز بها الإنسان منذ أن بُعث إلى الوجود، أي قبل قيام الدولة وسن التشريعات. فالناس كانوا في طورهم الطبيعي أحرارا وسواسية، وكان يميزهم عن بقية الكائنات العقل الذي يدلهم على حقوقهم هذه. ولكونهم عرضة للكوارث الطبيعية ولهجومات أعدائهم فقد أُرغموا على العيش ضمن مجتمع، لكي يتمكنوا من حماية حقوقهم الطبيعية والتمتع بها. وهذا المجتمع يقوم ضمنيا على عقد اجتماعي يتخلى بموجبه كل شخص عن سلطته لفائدة سلطة جماعية تضمن له - مقابل ذلك - جميع حقوقه. فالحكم المطلق الذي يقوم على نظرية الحق الإلهي، أي أن الملوك يستمدون نفوذهم من إرادة الله، وهم بالتالي أشخاص فوق الجميع، لا يمكن إلا تقديسهم وطاعتهم مهما كانت تصرفاتهم، هو إذن مناف للحقوق الطبيعية للإنسان، إذ يجعل

منه رعية لا شأن له في شؤون مجتمعه نافيا حقه في المواطنة أي في الإسهام في تسيير بلاده، وبالتالي في ضمان حقوقه. فلا بد إذن لترسيخ هذه الحقوق، التي تلاشت مع ظهور الاستبداد، من إرساء حكم مدني يضمن للمواطنين حقوقهم الطبيعية ويحميهم بذلك من تجاوزات الحاكم. وهذا الحكم الذي يقوم على المواطنة يكون فيه الملك ملكا، بل بإرادة الشعب، وتخضع فيه الدولة للقانون المدني والقانون الطبيعي. وذلك يستوجب عقدا اجتماعيا بين الحاكم والمواطنين يحدد واجبات وحقوق كل الأطراف، وينص على توازن السلطات الثلاث، على أن تكون الأولوية للسلطة التشريعية، المنبثقة من الشعب، على السلطتين التنفيذية والقضائية، ويخول للمواطنين الإطاحة بالحاكم كلما أخل بواجباته. فلوك يقرّ إذن بشرعية الثورة كلما خرق الحاكم العقد الاجتماعي، إذ يرفض أن يكون الناس كالبهائم، وأن يقوم الحكم على القوة والعنف، أي على إنكار الحقوق الطبيعية للإنسان. وقد ورد هذا المعنى في كتابه «دراستان حول الحكم المدني»: «انطلاقا من أن جميع الناس أحرار ومتساوون، ومستقلون بعضهم عن بعض، لا يجوز أن يخضع أحدهم لآخر دون رضاه ... وإذا ما انتُزع هذا الحق من الشعوب والأفراد، وأصبحت تحكمهم سلطة غير شرعية، فبإمكانهم أن يثوروا ضدها»[٦].

فاحترام حقوق الإنسان، أي حقه في الحياة والملكية والمساواة والحرية يمثل، في نظر لوك، شرطا من شروط الاستقرار السياسي وبالتالي التنمية والتقدم.

ولم يحصر لوك الحرية في حرية الرأي والفكر والتعبير، بل ضمنها كذلك حرية المعتقد والتعبد. وورد ذلك في كتاب صدر له سنة ١٦٨٩ تحت عنوان «رسالة في التسامح» أكد فيه عدم جدوى الحكم في العقل البشري، واعتبر أن الدين يقوم على الإيمان لا على الإكراه. ولضمان حرية المعتقد دعا إلى وجوب فصل الكنيسة عن الدولة، إذ تنحصر وظيفة الدولة في ضمان الحقوق الطبيعية للمواطنين والتمتع بثرواتهم، بينما تكمن وظيفة الكنيسة في ضمان سعادتهم الأبدية[٧].

وقد كان لأفكار لوك شديد الأثر في إنجلترا ثم في فرنسا والمستعمرات الإنجليزية بأمريكا الشمالية، حيث أسهمت بقدر كبير في بعض مذهب حقوق الإنسان.

فتأثر بها الفيلسوف الفرنسي مونتسكيو (١٦٨٩ - ١٧٥٥) الذي أقام بإنجلترا زهاء السنتين وانبهر بنظامها السياسي المنبثق عن ثورة ١٦٨٨ وبأفكار لوك حول الحقوق الطبيعية للإنسان. وعمل إثر عودته إلى فرنسا على بعث نظرية تقوم على إرساء نظام سياسي يضمن هذه الحقوق الطبيعية وذلك بترجمتها إلى حقوق وضعية تجسد دولة القانون والمؤسسات. ووردت أفكار مونتسكيو الأساسية في كتابه المشهور «روح القوانين» الذي شرع في كتابته منذ عودته من إنجلترا سنة ١٧٣١ وصدر سنة ١٧٤٨ بمدينة جنيف من دون اسم لما تحمله الأفكار الواردة فيه من جرأة في عصر كان فيه الحكم في فرنسا مطلقا ومستبدا، وبالتالي لا يراعي الحقوق

الطبيعية للإنسان. وكان لا بد لهذه الحقوق، لحمايتها من تجاوزات الحاكم، من أن تكون مصدر جميع القوانين. وذلك يستوجب في نظر مونتسكيو، سن، على غرار إنجلترا، نظام ملكي يخضع فيه الملك لمراقبة برلمان يمثل الأمة ويقوم على الفصل بين السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية. مما يوفر أسباب الانتقال من طور الرعية إلى طور المواطنة. ويمكن المواطن من محاسبة الحاكم والسهر على ضمان حقوقه، وقد كتب مونتسكيو في هذا المعنى في كتابه «روح القوانين»: «توجد في كل دولة ثلاثة أنواع من السلطات وهي السلطة التشريعية، والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية ... وعندما تدمج السلطة التشريعية مع السلطة التنفيذية تنعدم الحرية، لأن الشخص أو المؤسسة، الذي تقلد مثل هذه السلطة المزدوجة، قد يسن قوانين جائرة، ويعمل على تطبيقها بطريقة تعسفية ...»[٨].

وكانت نظرة مونتسكيو إلى حقوق الإنسان شاملة، إذ لم تنحصر في الإنسان الأوروبي، فلم يتوان هذا الفيلسوف في التنديد بالسياسة الاستعمارية المنافية للحقوق الطبيعية للإنسان ولحق الشعوب في تقرير مصيرها، ونعت المستعمرين بالبرابرة، كما ندد بالعبودية إذ أثارته تجارة العبيد وشحن الزنوج إلى أمريكا في ظروف قاسية. وندد كذلك بالتعذيب الذي يتنافى مع كرامة الإنسان. وكان إلى جانب ذلك، من أنصار التسامح في مجالي السياسة والدين، وبالتالي يدافع عن حرية التعبير والرأي والفكر وكذلك المعتقد والتعبد. فنظريته هي بحق شمولية ومنطقية، إذ يعتبر الإنسان قيمة مطلقة مهما كان جنسه ولونه ودينه، وبالتالي فإن كل ما يمسه يتناقض مع القانون الطبيعي الذي يقوم على الحرية والمساواة وعدم التمييز بين البشر.

غير أن مفهوم التسامح قد ورد أكثر جرأة عند الفيلسوف الفرنسي فولتير (١٦٩٤ - ١٧٧٨). ويندرج ذلك في دفاعه عن حقوق الإنسان، أي التنديد بالاضطهاد السياسي والديني والدعوة إلى حرية الفكر والمعتقد باعتبار التعصب مجلبة للتعسف والظلم، وبالتالي للمس بكرامة الإنسان. وقد صدر له سنة ١٧٦٣ كتاب تحت عنوان «دراسة في التسامح» وورد فيه: «إن المتعصبين هم الذين يقضون بإعدام الذين لاجرم لهم سوى أنهم يفكرون مثلهم. وعندما يفسد التعصب العقول، فإن المرض يكاد يكون غير قابل للشفاء ...»[٩].

وقد عايش فولتير عن كثب الاضطهاد السياسي، إذ أودع مرتين في سجن الباستيل في باريس من أجل أفكاره. واضطر عند خروجه من السجن إلى مغادرة فرنسا ليقيم بإنجلترا لمدة سنتين ونصف السنة، ثم بقلعة فرني قريبا من سويسرا. كما عايش عينات من التعصب الديني أثارت حفيظته، تمثلت في ملاحقة البروتستانت من طرف الكنيسة الكاثولوكية وتعذيبهم، وحتى إعدامهم بطرق مأساوية. فكرس من جراء ذلك حياته للنضال من أجل الحرية والمساواة والتسامح وبالتالي ضد الاستبداد والتعصب والتمييز والقمع المنافية لحقوق الإنسان.

وكان لتجربته في إنجلترا الأثر الكبير على أفكاره الفلسفية والسياسية. فقد انبهر، مثله مثل مونتسكيو، بالحريات الديموقراطية في هذه البلاد وبأفكار لوك حول الحقوق الطبيعية للإنسان والتسامح، وأصبح فيما بعد داعية لهذه الأفكار. فدافع عنها بجرأة فائقة في كتاب صدر له بالإنجليزية سنة ١٧٣٣ تحت عنوان «الرسائل الإنجليزية»، ثم بالفرنسية في السنة الموالية بعنوان «الرسائل الفلسفية»، نوه فيه بالتقاليد السياسية الإنجليزية التي تقوم على الديموقراطية والمواطنة والتسامح على عكس النظام السياسي في فرنسا، الذي يتميز بالاستبداد والتعصب والقهر، ويتنافى بذلك مع حقوق الإنسان والمواطن، أي مع الحرية والمساواة أمام القانون، التي تمثل في نظره أهم شيء في حياة الإنسان. وقد كتب في هذا المعنى: «أن يكون المرء حرا، وأن يكون مساويا للجميع، فتلك هي الحياة الحقة، حياة الإنسان الطبيعية. وكل حياة أخرى لا تعدو كونها خدعة حقيرة ... يؤدي فيها أحدهم شخصية السيد والآخر دور العبد ....»[١٠].

وإن راهن فولتير في بداية الأمر على المستبد النير، أي على الملك الطيب المتشبع بالأفكار النيرة، ظنا منه أن الديموقراطية لا تناسب إلا بلدا صغيرا، فسرعان ما ترك هذه الأوهام، إثر تجربته في بلاط ملك بروسيا فريديريك الثاني، الذي لم يقم إلا باستبدال الظلم الذي كان يمارسه بظلم أشد، مع تغليف هذا الاستبداد بعبارات يستعيرها من فلاسفة التنوير. فاقتنع حينئذ بان النظام الوحيد الذي يضمن الحرية والمساواة أمام القانون يكمن في الديموقراطية، أي الصعود بالإنسان من منزلة الرعية إلى منزلة المواطنة، ليكون طرفا في تحديد مصير بلاده وضمان حقوقه. وكانت نظرة فولتير إلى حقوق الإنسان شاملة إذ لم تقتصر على المطالبة بحرية الفكر والتعبير والمعتقد والتملك، وإلغاء الإيقاف التعسفي بأمر من الملك، بل كذلك بتحرير الإنسان الأفريقي من العبودية.

وذهب في هذا السياق الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو (١٧١٢ - ١٧٧٨) الذي كان، بفعل جذوره الشعبية، أكثر ثورية من فولتير وفلاسفة التنوير بصفة عامة، إذ لم يكن ناقما على النظام السياسي المستبد فحسب، بل كذلك على النظام الاجتماعي الذي يتميز بالتفاوت في الثروة والرزق بين مختلف الفئات الاجتماعية، وهو لذلك يدعو إلى تحديد الملكية، إذ إن الثروات الكبرى قد تكون - في نظرة - مجلبة للظلم والاستبداد وتتعارض بذلك مع حقوق الإنسان والمواطن التي اكتسبت مع روسو بعدا اجتماعيا، يكاد يكون غائبا عند بقية فلاسفة التنوير، الذين - بفعل جذورهم البورجوازية - يرون في الملكية حقا مقدسا.

ووردت أفكار روسو السياسية خصوصا في كتاب صدر له سنة ١٧٦٢ تحت عنوان «العقد الاجتماعي» وضع فيه أسس المواطنة، على ضوء القوانين الطبيعية التي تقر حقوق الإنسان في الحرية والمساواة، مما يستوجب بعث نظام ديموقراطي يكون فيه الشعب صاحب السيادة؛ أي

يكون من حقه وحده سن القوانين وتعيين حكومة لتطبيقها تحت مراقبته، ويجوز له عزلها كلما تجاوزت صلاحياتها على حساب مصالحه وحقوقه. لأن للشعب حقا أخلاقيا في الثورة على كل نظام يخل بواجباته ويتجاوز حدوده. وورد، في هذا المعنى، في كتاب «العقد الاجتماعي»: «إن الارادة الجماعية تستطيع وحدها تسيير دواليب الدولة. ولا يمكن أن يخضع الشعب لقوانين لا يسنها بنفسه. إن السلطة التشريعية هي ملك للشعب، ولا يمكن أن تكون لغيره. وكل قانون لايصادق عليه الشعب بنفسه يعتبر ملغى، أو بالأحرى لا يعتبر قانونا»[11].

وبذلك وضع روسو بأكثر وضوح أسس المواطنة التي تقوم على سلطة الشعب، وبالتالي الانتقال بالإنسان من طور رعية يساق كالحيوان إلى طور مواطن يساهم في تدبير شؤون بلاده وفقا لمصالحه وحقوقه. فالمواطنة هي إذن في نهاية التحليل ركيزة حقوق الإنسان.

وقد تأثر الفيلسوف الألماني كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤) بفلسفة التنوير في فرنسا وكذلك بالثورة الفرنسية التي قامت على أفكارها. وكانت فلسفته تقوم على هذا المبدأ الذي عبر عنه كما يلي: «فأنا أميل بطبيعتي إلى البحث، وأشعر بكل الظمأ إلى المعرفة، ويشدني الانشغال بالتقدم. وكنت أعتقد أن في ذلك وحده يكمن شرف البشرية، وكنت كذلك أحتقر العامة التي تجهل كل شيء. غير أن هذا الامتياز الوهمي قد تلاشى، فتعلمت تكريم البشر، وشعرت بأنني عديم الجدوى، مثلي مثل عموم العامة لو لم أقتنع بأن التنظير الذي أقوم به يمكنه إضفاء قيمة تتمثل في إبراز حقوق الإنسان».

فحقوق الإنسان في نظر كانط هي غاية في حد ذاتها، مع أنه لا يبرر هذه الحقوق - خلافا لجل فلاسفة التنوير - بالقوانين الطبيعية. فحرية الإنسان ليست، في نظره، حتمية الطبيعة والماضي، بل إنها تعود إلى القيم الأخلاقية التي هي أساس التقدم والحضارة. والقانون الأخلاقي بالنسبة إلى كانط يقوم على العقل الذي يرشد إلى الطريق المستقيم، والذي يميز الإنسان عن بقية الكائنات ويبعث فيه حسن الاستعداد، أي الميل إلى القيام بالواجب نحو أخيه الإنسان، على أنه من المفروض أن يكون ذلك غاية في حد ذاته لا وسيلة لتحقيق مآرب أخرى. وعلى القانون تلبية حاجات الإنسان وطباعه التي تقوم على الحرية والعقلانية وعلى احترام هذا المثل السائر: «تصرف بطريقة يكون فيها الإنسان غاية لا أن يكون أبدا وسيلة، وتصرف على أن تتعايش حرية إرادتك مع حرية الآخرين».

وهذا المثل ينطبق على الدولة التي يجوز مقاومتها كلما انتهكت حقوق الإنسان والمواطن وأخلت بواجباتها.

كما أكد كانط على حق الملكية الذي يمكن كل فرد من دائرة يمارس فيها حريته. وضمان كل هذه الحقوق يستوجب، في نظره، نظاما جمهوريا. فعندما تقر جميع البلدان دستورا جمهوريا يكون بوسعها بعث جمعية أمم وبالتالي قانون دولي وضمان السلم، الذي هو حق من حقوق الإنسان.

التجسيم السياسي لحقوق الإنسان

وقد وفرت كل هذه الأفكار الناجمة عن فلاسفة التنوير لطبقات البورجوازية الصاعدة خصوصا في إنجلترا وأمريكا الشمالية وفرنسا، نظرية مكنتها من دك المبررات الأيديولوجية التي كانت تتحصن وراءها القوى المحافظة، ثم من الإطاحة بالأنظمة السياسية المستبدة التي تمثل عقبة أمام الحرية والمساواة والتقدم، وبالتالي أمام حقوق الإنسان. وكانت الغاية من هذه الثورات هي القضاء على الاستبداد، والانتقال بالإنسان من طور الرعية إلى طور المواطنة حتى يكون طرفا في تسيير شؤون بلاده، وفقا لقوانين يساهم في وضعها بصفة مباشرة أو غير مباشرة، تضمن له حقوقه وتحميه من تجاوزات الحاكم.

فكان ذلك هدف الثورة التي اندلعت في إنجلترا سنة ١٦٨٨، والتي كانت تتويجا لنضالات طويلة ومريرة قامت بها القوى الديموقراطية بقيادة الطبقة البورجوازية الصاعدة. وقد أسفرت هذه الثورة عن نظام سياسي جديد يقوم على قوانين تضمن الحرية والمساواة، ويكون فيه الحكم برلمانيا يتسم بالفصل بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية، وبالتالي بخضوع الملك لإرادة الشعب. وهذا النظام يمثل نقلة نوعية في تاريخ إنجلترا، إذ يقر المواطنة للإنسان الإنجليزي، موفرا بذلك الضمانات الضرورية لحماية حقوق الإنسان والمواطن.

وقد كانت الثورة الإنجليزية قدوة لبلدان غربية أخرى، وخصوصا المستعمرات الأمريكية لإنجلترا التي تأثرت بأفكارها، واتخذتها ذريعة لمقاومة الاستبداد الاستعماري والنضال من أجل الاستقلال قصد إرساء نظام سياسي جديد، على منوال النظام الإنجليزي يقوم على إرادة الشعب ويحمي المواطنين من جميع التجاوزات ويضمن لهم حقوقهم في الحرية والمساواة وتقرير المصير. وأسفرت حركة التحرير الوطني بهذه المستعمرات عن الإعلان عن استقلال الولايات المتحدة الأمريكية في ٤ يوليو ١٧٧٦. وأكد هذا الإعلان بأتم الوضوح على حقوق الإنسان والمواطن كما يلي: «إننا نؤمن بأن الناس جميعا خلقوا سواسية، وأن خالقهم قد وهبهم حقوقا لا تقبل المساومة، منها حق الحياة وحق الحرية والسعي لتحقيق السعادة. وإنما تقوم الحكومات بين الناس لضمان هذه الحقوق، وتستمد سلطانها العادل من رضى المحكومين ومن حق الشعب. وإنه إذا ما أخلت الحكومة بهدف من هذه الأهداف أصبح من حق الشعب أن يغيرها أو يلغيها، ثم يقيم بدلا منها حكومة يضع أسسها على مبادئ، وينظم سلطانها في الصيغة التي تحقق له الأمن والسعادة. وبناء على ذلك فإننا، ممثلي الولايات المتحدة الأمريكية، المجتمعين في مؤتمرنا العام، نعلن رسميا أن المستعمرات ولايات حرة ومستقلة، ومتحررة من كل تبعية للتاج البريطاني»[١٢].

وكان هدف هذا الإعلان أبعد من مجرد إعلان عام بالانفصال، إذ ألهبت أفكاره حماس الجماهير للاستقلال، أي إلى نظام سياسي جديد يرد الاعتبار للإنسان الأمريكي ويضمن حقه في الحرية وتقرير المصير، وبالتالي في الحياة الكريمة في المجتمع. فهو إذن بمنزلة الإعلان عن حقوق الإنسان والمواطن. إذ انبثق من أفكار الثورة الإنجليزية ومنظريها وأفكار فلاسفة التنوير الفرنسيين الذين كانوا كذلك مرجعا لرواد الحركة الوطنية الأمريكية.

كما ألهمت الثورة الإنجليزية البورجوازية الصاعدة في فرنسا، وكذلك فلاسفة التنوير أمثال مونتسكيو وفولتير وروسو، الذين نظروا على ضوئها إلى الثورة الفرنسية التي اندلعت سنة ١٧٨٩.

وقد جاءت، مثلها مثل الثورة الإنجليزية، مناهضة للحكم المطلق المستبد، الذي يعرقل تنمية البلاد ويتنافى مع حق الفرنسيين في الحرية والمساواة والكرامة. فلا غرابة أن تتجلى هذه الثورة في هدم الجماهير لسجن الباستيل، باعتباره رمزا للاستبداد، وذلك يوم ١٤ يوليو ١٧٨٩ الذي أصبح فيما بعد تاريخ العيد الوطني في فرنسا، وكذلك في إلغاء الامتيازات ليلة ٤ أغسطس ١٧٨٩ حين قرر المجلس التأسيسي وضع حد للحقوق الإقطاعية، أي مجموع ما كان يدفعه الفلاح نقدا وعينا لصاحب الأرض النبيل، وما يقدمه من خدمات، ومنها الأعشار التي كانت تدفع للكنيسة. وكانت هذه القرارات خطوة حاسمة في القضاء على النظام الاجتماعي الذي يقوم على الامتيازات الوراثية أو المقتنيات بالمال، وبالتالي في تحقيق المساواة المدنية.

وقد احتدت الثورة الفرنسية مع تمرد جماهير باريس ضد الملك المتهم بالتواطؤ مع العدو يوم ١٠ أغسطس ١٧٩٢. ففرضت إيقاف الملك لويس السادس عشر وسجنه، هو وعائلته، وكذلك تعويض المجلس التشريعي بجمعية وطنية أخرى، يساهم في انتخاب أعضائها جميع المواطنين من دون استثناء وفق مبدأ الاقتراع العام. وبذلك قامت الجمهورية الفرنسية تحت شعار الحرية، المساواة، الإخاء، أي على حقوق الإنسان والمواطن.

وتجسمت هذه الحقوق في مجموعة من النصوص والقوانين الوضعية، صدرت عن الثورات الإنجليزية والأمريكية والفرنسية، ومرت بفعلها حقوق الإنسان من طورها الطبيعي إلى طورها الوضعي، أي من حقوق معنوية إلى حقوق فعلية.

وورد ذلك في بداية الأمر في الإعلان الإنجليزي عن الحقوق، الذي صدر عن البرلمان سنة ١٦٨٩ إثر الثورة، والذي يضمن الحرية الشخصية بتحجير الإيقاف التعسفي، أي إيقاف المواطن وسجنه دون سند قانوني، ويحمي الملكية من المصادرة، ويقر المساواة أمام القانون وحرية التنقل، وذلك استنادا إلى «الميثاق الكبير» الذي صدر في إنجلترا سنة ١٢١٥ ثم وقع فيما بعد إهماله وتجاهله من طرف الملك وحكومته. وعلاوة على ذلك فإن «إعلان الحقوق» يحد من سلطة الملك، الذي لم يعد بوسعه إصدار القوانين أو تعليقها أو تنفيذها، وصرف

أموال الدولة من دون موافقة البرلمان، أي ممثلي الشعب. كما يقر حرية الرأي والانتخاب والمداولات البرلمانية، ويحمي المواطن من تجاوزات الحاكم ويضمن له حقه في المحاكمة من طرف هيئة محلفة، مع تحجير كل خطية مفرطة وكل عقاب قاس أو خارق للعادة [١٣]، وهو لذلك يضمن حقوق الإنسان وكرامته.

كما وردت مبادئ مماثلة في وثيقة الإعلان عن استقلال الولايات المتحدة الأمريكية (١٧٧٦) التي أضافت إلى حقوق الإنسان الحق في الأمن والسعادة. ثم وقع التأكيد على هذه القيم الإنسانية بأكثر وضوح في دستور الولايات المتحدة الأمريكية (١٧٨٧) وفي التعديلات الدستورية المعروفة بإعلان الحقوق (١٧٩١)، التي أقرت حرية العقيدة والتعبير والصحافة والتجمع والاحتجاج ضد تجاوزات الحاكم، وكذلك حق المواطن في محاكمة عادلة في حالة اتهامه بارتكاب جريمة. ويضمن الدستور علاوة على ذلك الحقوق السياسية للمواطن الأمريكي[١٤]. ثم إن الثورة الأمريكية أقرت بصفة غير مباشرة مبدأ حق الشعوب في تقرير مصيرها. على منوال الشعب الأمريكي الذي ثار على الوطن الأم إنجلترا للحصول على الاستقلال. وقد عبر عن هذا المبدأ بوضوح أحد رواد هذه الثورة توماس جيفرسون سنة ١٧٩٠ كما يلي: «إن الحكم الذاتي حق لكل فرد ولكل جماعة من الناس» [١٥].

غير أن الوثيقة التي عبرت عن هذه القيم بأكثر قوة ووضوح والتي تجاوز تأثيرها الحدود الأوروبية، قد صدرت عن الثورة الفرنسية يوم ٢٦ أغسطس ١٧٨٩ تحت عنوان «حقوق الإنسان والمواطن». إذ تقر الحقوق الطبيعية للإنسان، أي المساواة المدنية أمام القانون والحرية الفردية، وورد ذلك في بندها الأول كما يلي: «يولد الناس ويبقون أحرارا ومتساوين في الحقوق ولا يمكن للفوارق الاجتماعية أن تبنى إلا على المنفعة العامة». كما تقر حرية الرأي والتعبير والفكر والمعتقد وحق المواطن في الملكية وفي قضاء عادل، باعتبار كل إنسان بريئا ما لم تثبت إدانته.

ولضمان كل هذه الحقوق أعلنت هذه الوثيقة عن حقوق المواطن، أي أن يكون كل شخص طرفا في تحديد مصيره ومصير بلاده، وذلك بالإسهام بصفة مباشرة أو غير مباشرة في سن القوانين المنظمة للمجتمع ومراقبة منفذيها، وفي معاينة الضريبة العمومية ومتابعة صرفها، إذ «أن مبدأ كل سيادة يكمن في الأمة أساسا، ولا يجوز لأي مجموعة أو لأي شخص أن يمارس سلطة لا تستمد من الأمة صراحة» [١٦]. «وأن القانون هو تعبير عن الإرادة العامة ... وبما أن كل المواطنين متساوون أمام القانون فلهم الحق نفسه في أن يشغلوا كل الرتب وكل المناصب والوظائف العمومية، كل على حسب قدراته، ولا تمييز لواحد عن الآخر إلا بالفضائل وبالمواهب» [١٧].

وكان الإعلان عن حقوق الإنسان والمواطن ردا على الوضع الذي كانت تعيشه فرنسا قبل الثورة، والذي يتميز باستبداد ملوك الإطلاق وأعوانهم، وباستئثار أقلية، أي النبلاء ورجال

الكنيسة بامتيازات على حساب الأغلبية، وبرقابة مشددة تمارسها السلطة والكنيسة على النشاط الفكري. وهو من ناحية أخرى تجسيد لفلسفة التنوير السائدة في أوساط النخبة الفرنسية في القرن الثامن عشر.

فلا بد إذن من أن تطبع هذه الوثيقة الحياة السياسية في العالم المعاصر بصفة عميقة، وذلك لما تحمله من مبادئ كبرى تقوم على تحويل السيادة من الملك إلى الأمة بوساطة دستور يقوم على الفصل بين السلطات، ويضمن حقوق الإنسان والمواطن إذ «إن كل مجتمع لا تضمن فيه الحقوق ولا تفصل فيه السلطات، إنما هو مجتمع بلا دستور»[١٨].

الامتداد الجغرافي لمبادئ حقوق الإنسان

وكان لهذا «الإعلان عن حقوق الإنسان والمواطن» ولكل المبادئ التي تقوم على تحرير الإنسان من جميع القيود، صدى عميق لدى المثقفين والمبدعين الأوروبيين وكذلك الشرقيين الذين انبهروا بأفكار الثورة الفرنسية، وبفلسفة التنوير بصفة عامة. ولكن انتصار هذه المبادئ لم يتحقق فعليا في فرنسا وبقية العالم إلا بصفة تدريجية.

فقد صدّرت الثورة الفرنسية، ثم وارثها نابليون بونابرت، هذه المبادئ الجديدة عنوة إلي جانب مهم من أوروبا إلى البلدان التي احتلتها الجيوش الفرنسية في عهده كبلجيكا وهولندا وألمانيا وأسبانيا وإيطاليا. وعلى الرغم من ثورة شعوب هذه البلدان على محتليها، ورجوع السلطة القديمة إليها بعد ١٨١٥ لم تمح آثار التنظيم الجديد منها، وبالأحرى من فرنسا. حيث رجعت العائلة المالكة إلى الحكم بعد هزيمة نابليون بونابرت. إذ بقيت الأفكار الجديدة التي تقوم على حقوق الإنسان والمواطن قائمة، فحتى المنتصرون على نابليون بونابرت لم يتجاسروا على إحياء الأنظمة البالية كالإقطاع بل ذهبوا إلى منح دساتير مكتوبة كما هو الشأن في فرنسا والبلدان المجاورة بعد ١٨١٥. وعندما أرجعوا النفوذ الفعلي للملوك والنفوذ الاجتماعي للأرستقراطية، ولمن تحالف معها من أصحاب المال والمواهب الجدد، على حساب مبادئ التنوير التي تقوم على المساواة ومقت التمييز، دخل الليبراليون في أوروبا في فترة من النضال، ودفعوا الشعوب الأوروبية إلى خوض معارك شديدة ودامية من أجل الحرية وتقرير المصير، أي لاسترجاع حقوق الإنسان والمواطن.

وقد بلغ هذا النضال أوجه في فرنسا - حيث تسود من جراء ثورة ١٧٨٩ ثقافة ديموقراطية واسعة - مع ثورة ١٨٣٠ ضد الملك شارل العاشر لخرقه الدستور، ثم مع ثورة ١٨٤٨ ضد خليفته لويس فيليب التي أسفرت عن إلغاء النظام الملكي واستبدال نظام جمهوري به، يقوم على إرادة الشعب دون منازع. كما قامت سنة ١٨٤٨ ثورات في العديد من البلدان الأوروبية من أجل إرساء نظم دستورية ديموقراطية، تقوم على احترام حقوق الإنسان والمواطن، وإقرار حق الشعوب الخاضعة للهيمنة الأجنبية، كالشعبين المجري والتشيكي، في تقرير مصيرها.

كما كان لأفكار التنوير امتداد في البلدان الشرقية، مثل مصر وتونس واليابان، حيث انبهر بها أنصار الحرية والإصلاح كرفاعة الطهطاوي في بمصر وخير الدين باشا في تونس وناكاي شومين في اليابان، واعتبروها أساس النهضة والتقدم في أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية، وأنه لا سبيل للنهوض ببلدانهم والخروج من التخلف لمواجهة التحديات الغربية والحفاظ على الاستقلال والسيادة، من دون العمل بهذه المبادئ.

فقد لمس رفاعة الطهطاوي (١٨٠١ - ١٨٧٣) عن كثب، فترة إقامته بباريس (١٨٢٦ - ١٨٣١)، ومواكبته النهضة الفرنسية الحديثة، الفوارق بين الحضارتين العربية والأوروبية في الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتقنية والعلمية والفكرية والثقافية. وهو يعتقد أن سر تقدم فرنسا في كل هذه الميادين يكمن أساسا في نظامها السياسي الذي يحد من الحكم المطلق ويضمن الحرية الفردية والعدل والمساواة أمام القانون، ويضبط مسؤولية الحاكم والمحكوم، ويحمي بذلك المواطن من تجاوزات الحاكم، ويقر في نهاية التحليل حقوق الإنسان والمواطن. وأكد ذلك في كتاب صدر له سنة ١٨٣٤ تحت عنوان «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» دون فيه مظاهر النهضة الفرنسية وانطباعاته حولها، حتى يكون ذلك قدوة للوطن العربي «وحتى تستيقظ من نوم الغفلة سائر أمم الإسلام من عرب وعجم»[١٩]. فوصف الثورة الفرنسية لسنة ١٨٣٠ بكونها «ثورة الشعب على الملك شارل العاشر؛ لأنه خالف الدستور الذي ينص على تساوي المواطنين جميعا إزاء القانون، وفي الحقوق والوظائف والرتب، والذي يكفل حرية الفرد وحرية الملكية الفردية وحرية العبادة والقول والكتابة والطبع والنشر»[٢٠]. وهذه المساواة بين الملك نفسه وعامة الشعب التي ينص عليها الدستور هي في اعتقاد الطهطاوي السبب في شيوع العدل، وفي النهضة الشاملة التي تمر بها فرنسا، وبالتالي في الفرق بينها وبين البلدان التي ما زالت ترزح تحت نظم سياسة طاغية ومستبدة تتنافى مع حقوق الإنسان والمواطن.

وذهب المصلح التونسي خير الدين باشا (١٨٢٢ - ١٨٩٠) المذهب نفسه، إذ تأثر، شأنه شأن رفاعة الطهطاوي، بالنهضة التي عرفتها أوروبا الغربية في القرن التاسع عشر وانبهر بها أشد الانبهار، خصوصا عند إقامته بباريس لمدة أربع سنوات (١٨٥٣ - ١٨٥٧)، حيث تشبع بمبادئ الثورة الفرنسية التي تقوم على الحرية والمساواة والإخاء، من خلال مؤلفات وأفكار فلاسفة التنوير أمثال مونتسيكو وفولتير وروسو، وأعجب بالنظام السياسي الذي بقي - على رغم إلغاء الجمهورية الثانية وإرساء الإمبراطورية الثانية سنة ١٨٥١ - يعتمد سيادة القانون والمؤسسات الدستورية. وازداد خير الدين إعجابا بأوروبا الغربية وقناعة بوجوب الإصلاح على منوالها إثر الرحلات التي قام بها بين ١٨٦٢ و ١٨٦٧ إلى كل من فرنسا وألمانيا وإنجلترا وإيطاليا وهولندا وبلجيكا والنمسا والدانمرك والسويد. إذ تمكن من معاينة النهضة في جميع هذه البلدان

الأوروبية، وانتهز فرصة اعتزاله الحياة السياسية لتدوين ما شاهده في أوروبا، وتسجيل انطباعاته حول نهضتها على غرار رفاعة الطهطاوي، وذلك في كتاب صدر له سنة ١٨٦٧ تحت عنوان: «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك».

ويعتقد خير الدين أنه لا بد لمواجهة تحديات القوى الأوروبية وتدخلها في شؤون البلدان الإسلامية وتهديدها لاستقلالها وسيادتها، من الاقتداء بالغرب واقتباس علومه ونظمه السياسية والاقتصادية. غير أن الاقتداء بالغرب للنهوض بالبلدان الإسلامية يستوجب البحث في أسباب تقدم أوروبا وتأخر الشرق. وكان السؤال الملح الذي فرض نفسه على خير الدين هو: لماذا تقدم الأوروبيون وتأخر المسلمون؟ وقد استخلص خير الدين باشا من مشاهداته ودراسته للنهضة الأوروبية الحديثة أن العامل الأساسي في تقدم أوروبا الغربية في القرن التاسع عشر في الميادين الاقتصادية والاجتماعية والعلمية والتقنية والثقافية، يكمن في الدرجة الأولى في طبيعة نظمها السياسية التي تقوم على الحرية والعدل والمساواة، واحترام المواطنين والحكام للقانون والمؤسسات الدستورية؛ لأن مثل هذه التنظيمات التي تقوم على حقوق الإنسان والمواطن توفر المناخ الملائم للنهضة الشاملة. فالحرية والعدل ومساواة جميع المواطنين أمام القانون، وتحديد سلطة الحاكم ومراقبته، تحد من الحكم المطلق، وبالتالي من الظلم. وهذا من شأنه أن يوفر الأمن والطمأنينة في صفوف المواطنين، ويدفعهم إلى البذل والعمل والتفكير والإبداع، وتتحقق بكل ذلك أسباب التقدم. فالأوروبيون لم يصلوا إذن إلى ما وصلوا إليه كما ذكر خير الدين في كتابه «أقوم المسالك» بمزيد خصب أو اعتدال في أقاليمهم ... وإنما بلغوا تلك الغايات والتقدم في العلوم والصناعات بالتنظيمات المؤسسة على العدل السياسي، وتسهيل طرق الثروة، واستخراج كنوز الأرض بعلم الزراعة والتجارة. وملاك ذلك كله الأمن والعدل اللذان صارا طبيعة في بلدانهم. لأن العدل وحسن التدبير والتراتيب المحفوظة من أسباب نمو الأموال والأنفس والثمرات، وبضدها يقع النقيض في جميع ما ذكر»[٢١].

أما تأخر البلدان الإسلامية فإنه يعود كذلك بالدرجة الأولى إلى طبيعة نظمها السياسية التي ترتكز أساسا على الحكم المطلق، الذي هو مجلبة لسوء التصرف والظلم على اختلاف أنواعه. والظلم لا يوفر الأمن والطمأنينة بين الناس، ولا يدفعهم إلى العمل والكد والبناء، بل إنه، كما يقول ابن خلدون، مؤذن بخراب العمران.

ومن أجل ذلك يعتقد خير الدين أنه لا مناص للخروج من التخلف واللحاق بركب التقدم من دون التفتح على الحضارة الأوروبية الحديثة والأخذ بأسباب نهضتها، وذلك بإرساء نظم سياسية جديدة تقوم على الحرية والعدل والمساواة، وخضوع الحاكم والمحكوم لسيادة القانون، وبالتالي على حقوق الإنسان والمواطن، لأن مثل هذا الإطار السياسي هو في نظره شرط ضروري للنهوض بالبلدان الإسلامية في جميع الميادين.

وهكذا فإن البنية الفوقية، في نظر خير الدين والطهطاوي، هي التي تفسر البنية التحتية، إذ إن إرساء نظام سياسي يقوم على الديموقراطية، وبالتالي على احترام حقوق الإنسان والمواطن، هو في نهاية التحليل أساس النهضة والتقدم، أي أساس الثروة والقوة والحضارة ومن ذلك الاستقلال والسيادة. وهذه النظرة من شأنها إثراء مفهوم الديموقراطية وحقوق الإنسان والمواطن إذ تؤكد أنه لا سبيل من دونها للخروج من التخلف وتحقيق التمية والتقدم.

وجاءت أفكار المصلح الياباني فوكوزاوا يوكيتشي (١٨٣٥ - ١٩٠١) الذي انبهر هو الآخر بالنهضة الغربية الحديثة ودعا إلى تفتح اليابان عليها، في السياق نفسه. إذ إن التفتح في نظره لا يقتصر على التقنيات والمناهج الاقتصادية، بل يقوم كذلك على الاقتداء بالنظم السياسية الغربية التي تقوم على المساواة أمام القانون والحريات، وذلك بقصد إرساء نظام دستوري يحدد واجبات الحاكم والمحكوم ويضمن حقوق الشعب الياباني وحرياته.

وقد ساعدته دراسته اللغة الإنجليزية على التفتح على العلوم والمناهج والأفكار وكل مظاهر النهضة الغربية الحديثة. وحتى تتوسع آفاقه في جميع المجالات كان لا بد له من الإطلاع عليها عن كثب. ومن أجل ذلك قام فوكوزاوا بزيارة الولايات المتحدة الأمريكية تباعا سنتي ١٨٦٠ و ١٨٦٧. وفي سنة ١٨٦٢ زار بعض البلدان الأوروبية كفرنسا وإنجلترا وهولندا وبروسيا وروسيا والبرتغال.

وقد انبهر فوكوزاوا خلال زيارته هذه بالنهضة الغربية الحديثة، وبما حققته جل هذه البلدان من تقدم في المجالات العلمية والتقنية والفكرية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية. وسجل كل ما شاهده في مذكرات اعتمد عليها وعلى الكتب التي اقتناها من البلدان الغربية لتأليف كتاب صدر سنة ١٨٦٦ تحت عنوان «الأحوال في الغرب» أكد فيه على مظاهر النهضة الحديثة وعرف فيه بالمؤسسات والأفكار الغربية.

وكانت غايته من نشر هذا الكتاب التعريف بالنهضة الغربية الحديثة بجميع أبعادها، لتكون قدوة لليابانيين تعجل في يقظتهم ليلتحقوا بركب الحضارة، خصوصا أن الوضع كان، من جراء حملات الغرب على اليابان وقصف موانئها من قبل أساطيله، يتسم بعداء الشعب الياباني للقوى الغربية ورفضه التطلع إلى مظاهر حضارتها.

وإن أكد فوكوزاوا على الأبعاد العلمية والتقنية والاقتصادية للنهضة الغربية وضرورة الاقتداء بها لكسب أسباب قوة الغرب، لمواجهة تحدياته والحفاظ على استقلال البلاد وسيادتها، فهو لم يهمل البعد السياسي. إذ يعتبر أن النهوض باليابان، على منوال البلدان الغربية، يستوجب وضع حد للنظام الإقطاعي الذي كان فوكوزاوا ناقما عليه، لكونه منافيا للحريات الاقتصادية والسياسية، وبالتالي عقبة أمام تقدم البلاد. فالالتحاق بركب الحضارة الحديثة التي تقوم على المواطنة أي احترام حقوق الإنسان والمواطن وحمايته من جميع

التجاوزات، يفترض نشر الأفكار والتقنيات والمناهج الغربية وذلك لتغيير النظم والعقلية السائدة، في اليابان وخلق عقلية ونظم ثقافة عصرية تتماشى مع مقتضيات العصر.

وقد كرس فوكوزاوا جهده وحياته في سبيل هذا الهدف، وذلك بالتعريف بمظاهر الحضارة الغربية الحديثة، ونشر أفكارها ومناهجها حتى تكون قدوة لليابانيين. وتوخى من أجل ذلك وسائل مختلفة شملت تأليف الكتب والتعليم والصحافة، والاتصال المباشر بالمواطنين عن طريق الخطابة والنضال السياسي بصفة عامة.

فقد نشر فوكوزاوا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر العديد من الكتب أهمها كتاب «الأحوال في الغرب» الذي صدر في يونيو ١٨٦٦، أي قبل ثورة ١٨٦٨، وورد في أسلوب أدبي بسيط حتى يكون في متناول أكبر عدد ممكن من اليابانيين. وكان لهذا الكتاب تأثير كبير في الفئة اليابانية المثقفة. وقد اشتهر فوكوزاوا بفضل كتاب «الأحوال في الغرب» الذي فرضه كاختصاصي ومرجع في الشؤون الغربية، ووفر أسباب نجاح مؤلفاته اللاحقة التي صدرت خلال عهد الميجي.

وقد ركز فوكوزاوا في بعض مؤلفاته على حقوق الإنسان والمواطن، بما فيها حقوق المرأة، وبدا ذلك من خلال بحثين نقديين وضعهما سنة ١٨٧٨ حول الجدال الذي يتعلق بالاختيارات السياسية للحركات السياسية المعاصرة، أكد فيهما على حقوق الشعوب والحقوق الطبيعية للإنسان. إذ ورد البحث الأول تحت عنوان «مقالة شعبية حول حقوق الشعوب» والثاني «مقالة شعبية حول الحق الطبيعي». كما كتب فوكوزاوا مجموعة من البحوث حول وضعية المرأة اليابانية كان أولها «وضع المرأة اليابانية» قد صدر سنة ١٨٨٥ ثم بحث ثان صدر سنة ١٨٩٩ حول «التعليم الأساسي للمرأة» وأبدى تعاطفا مع المرأة اليابانية، وسعى إلى تطورها وضمان حقوقها.

غير أن فوكوزاوا، الذي تأثر بمذهب المنفعة الإنجليزي الذي يجعل معيار السلوك هو منفعة الفرد والمجتمع، لم يقتصر على تأليف الكتب والانكباب على معالجة قضايا بلاده قصد النهوض بها، إذ تخلى في شهر أغسطس ١٨٦٨ عن لقب الساموراي ورفض الاضطلاع بمسؤوليات عرضتها عليه حكومة الميجي للحفاظ على استقلاليته والتفرغ، علاوة على التأليف، لنشاط الصحافي والسياسي وخصوصا التربوي قصد بتبليغ رسالته.

ففي مجال الصحافة، أسس فوكوزاوا لنشر أفكاره، صحيفة يومية تحت عنوان «ججي شنبو» (الزمان) رسم منذ العدد الأول اتجاهها الذي ينبني على بث مبادئ الاستقلالية واحترام الذات، وحرية الفكر التي هي أساس حقوق الإنسان والمواطن. كما أبدى غيرته على استقلال بلاده من الهيمنة الغربية، مؤكدا بذلك حق الشعوب في الحرية وتقرير المصير.

وعلاوة على كتبه وصحيفته اليومية التي نشر فيها مؤلفاته بعد ١٨٨٢، عمد فوكوزاوا، إلى ترويج أفكاره، إلى الاتصال المباشر، أي إلى الاتجاه مباشرة إلى مواطنيه عن طريق

الخطابة التي جعل منها وسيلة لنشر مبادئه. وقد ساعده ذلك على المساهمة بنجاعة في الحركة الليبرالية التي عرفتها اليابان في سبعينيات القرن التاسع عشر وثمانينياته، وذلك في إطار النضال السياسي الذي خاضه في عهد الميجي من أجل تركيز الدولة القومية والحكم الديموقراطي، وبالتالي المواطنة وحقوق الإنسان. ولهذا الغرض أسس سنة ١٨٧٣ بمعية موري أرينوي جمعية المايروكوشا (جمعية السادس من ميجي) وهي أول جمعية عقائدية في اليابان. وقد بقي فوكوزاوا خارج الحكومة مكرسا جهوده وحياته لتحديث اليابان والنضال من أجل الديموقراطية، وساعد نضاله هذا على تقدم اليابان في عهد الميجي في جميع المجالات وعلى صدور دستور سنة ١٨٨٩ يقر الفصل بين السلطات، ويضمن إجمالا حقوق اليابانيين وحرياتهم.

غير أن مساهمة فوكوزاوا في النهوض ببلاده ودفع حقوق الإنسان والمواطن فيها قد تجلت خصوصا في ميدان التربية والتعليم، فكان دوره رائدا في هذا المجال الحساس. إذ كان يعتقد جازما بأنه لا سبيل للنهوض باليابان وتحقيق ثورة صناعية فيها دون إصلاح نظامها التربوي وتطويره. فإرساء تعليم حديث هو في نظر فوكوزاوا شرط ضروري لتفتح اليابان وتمكين اليابانيين من الإلمام بالعلوم والتكنولوجيا والأفكار والمناهج الغربية، وبالتالي من كسب أسباب قوة الغرب ومناعته. إذ يمكن من تكوين أطر عصرية قادرة على التحليل والتصور والخلق والإبداع، وبالتالي على مواكبة العصر للنهوض بالبلاد على منوال القوى الغربية. فذلك هو إذن السبيل الذي لا مناص منه لتنمية الموارد البشرية والعمل على أن يكون المواطن الياباني الثروة الحقيقية في هذه البلاد التي تفتقر إلى الموارد الطبيعية.

ومثل هذا التعليم هو كذلك وسيلة لتوعية المواطنين وغرس روح الوطنية والقيم الليبرالية والاستقلالية واحترام الذات فيهم، حتى يسهموا في بناء وطن حديث ومتقدم، وإرساء حكم ديموقراطي يضمن حقوق الإنسان والمواطن. فهو إذن في نهاية التحليل أساس الثروة والقوة والحضارة، وركيزة الوطنية والديموقراطية. فلا غرابة إذن في أن يركز هذا المفكر المصلح جهوده على القطاع التربوي، وذلك قبل عهد الميجي وفي أثنائه. فقد فتح مدرسة خاصة سنة ١٨٥٨، وكان عمره ٢٣ سنة، بمدينة يدو، وأدرج فيها تعليم الإنجليزية. وقد كان هذا المعهد المعروف بـ «كيوجيجوكو»، بالنسبة إلى العديد من الشباب الياباني بمنزلة النافذة على العلوم والأفكار والمناهج الغربية. وزاد في اتساع آفاقهم تعليمهم اللغة الإنجليزية التي مكنتهم من استيعاب النهضة الغربية الحديثة بجميع أبعادها. وهكذا فإن فوكوزاوا قد راهن على التربية باعتبارها أساس الثروة والقوة والحضارة والتوعية والديموقراطية، لتغيير اليابان تغييرا جذريا وشاملا، وقيام نظام يضمن حقوق الإنسان والمواطن. وكانت أفكاره متماسكة تنم عن مشروع مجتمعي متكامل لبناء نهضة حديثة شاملة على منوال البلدان الغربية المتقدمة [٢٢].

غير أن المصلح الياباني الذي ركز جهوده خصوصا على إصلاح النظام السياسي قصد إرساء نظام ديموقراطي يضع حدا للحكم المطلق ويحمي بذلك المواطنين من تجاوزات الحاكم ويوفر الضمانات الضرورية لحماية حقوق الإنسان والمواطن هو ناكاي شومين (١٨٤٧ - ١٩٠١) الذي انبهر كذلك بالنهضة الغربية الحديثة ودعا اليابانيين إلى الانفتاح عليها والاقتداء بالنظم السياسية الغربية التي تقوم على دساتير تضمن حقوق الشعوب وحرياتها.

وكان ناكاي شومين قد استقى هذه الأفكار الليبرالية وتشبع بها عند دراسته المعارف الغربية في مدينتي ناجازاكي ويدو باليابان ثم في فرنسا التي أقام بها من ١٨٧٠ إلى ١٨٧٤ للدراسة في إطار بعثة أوفدتها حكومة الميجي إلى هذه البلاد. ومكنه ذلك من الاطلاع على مظاهر النهضة الفرنسية، وزادت معرفته بالشؤون الأوروبية واللغة الفرنسية، وأعجب، وهو في فرنسا، بالنظام السياسي الذي يعتمد إجمالا سيادة القانون والمؤسسات الدستورية، ويضمن بالتالي حقوق الإنسان والمواطن. كما تشبع بمبادئ الثورة الفرنسية القائمة على الحرية والمساواة والإخاء، وذلك من خلال مؤلفات فلاسفة التنوير. وتأثر بصفة خاصة بأفكار روسو الواردة في كتابه «العقد الاجتماعي» التي تؤكد حقوق الشعب الطبيعية وحقه في السلطة. وكان ناكاي شومين يعتبر أن تقدم البلدان الغربية وطيد العلاقة بطبيعة نظمها السياسية، وأن إرساء نظام دستوري يضمن حقوق الإنسان والمواطن هو إذن ضروري لتحديث اليابان وتحويلها إلى دولة قوية ومهيبة على منوال القوى الأوروبية.

وما دام اليابانيون يفتقرون في نظره إلى مبادئ فلسفية وسياسية فقد كرس ناكاي شومين إثر عودته من فرنسا جهده وحياته لنشر النظريات السياسية التي استقاها من فلاسفة التنوير، ومن اطلاعه على نظم أوروبا الغربية. فلعب دورا أساسيا في نشر الأفكار السياسية الفرنسية حول حقوق الإنسان والمواطن، فأصبح في عهد الميجي منظر حركة المطالبة بحرية الشعب وحقوقه من دون منازع. وكانت غايته العمل على بعث الوعي في الشعب الياباني، حتى يضغط على الحكومة لإرساء «دولة المؤسسات والقانون».

وقد توخى ناكاي سومين، لنشر أفكاره الليبرالية، وسائل مختلفة للتعريف بمظاهر النهضة في فرنسا ومبادئ ثورة ١٧٨٩ وأفكار فلاسفة التنوير والتنظيمات السياسية التي تولدت عنها.

وإلى جانب ذلك عمل على نشر أفكاره الليبرالية في صحيفة أسسها سنة ١٨٨١ تحت عنوان «الصحيفة الليبرالية الشرقية». كما قام بترجمة كتاب «العقد الاجتماعي» لروسو وبعض المؤلفات الفرنسية الأخرى إلى اليابانية، وذلك من دون الانقطاع عن التأليف والعمل في الحقل الصحافي. ولم يتوان ناكاي شومين عن اقتحام الميدان السياسي لتبليغ رسالته إلى الشعب الياباني، إذ تصدر في ثمانينيات القرن التاسع عشر المعارضة التي تنادي باحترام حقوق الإنسان والمواطن والحد من سيطرة الحكومة. وبكل ذلك فرض نفسه في عهد الميجي

اختصاصيا في الفكر الفرنسي الليبرالي وزعيما للحركة الليبرالية باليابان. وقد تضايقت الحكومة اليابانية من نشاطه فأبعدته سنة ١٨٨٧ عن العاصمة طوكيو.

ومهما يكن من أمر، فقد كان لأفكار ناكاي شومين الليبرالية الأثر الكبير في تطور النظام السياسي باليابان، إذ وفرت دعايته الظروف الملائمة للاتجاه الليبرالي في حكومة الميجي، الذي كان وراء مرسوم ١٨٨١ الذي وعدت فيه الدولة بإقامة مجلس وطني يمثل الشعب ويضمن له حقوقه، وكذلك وراء دستور ١٨٨٩ الذي أقر الفصل بين السلطات، وسن برلمانا منتخبا ينظر في الميزانية والقوانين ويضمن بذلك حقوق الإنسان والمواطن.

وهكذا لعب هذا المفكر المصلح دورا لا يستهان به في النهضة اليابانية الحديثة، مركزا جهوده على الجانب السياسي لاعتقاده بأن الحرية والمساواة واحترام حقوق الإنسان والمواطن هي بمنزلة ركائز النهضة والتقدم [٣٣].

تراجع حقوق الإنسان

غير أنه على الرغم من امتداد الأفكار الليبرالية التي تقر حقوق الإنسان والمواطن خارج القارة الأوروبية، فقد عرفت هذه المبادئ تراجعا في البلدان التي نبعت منها وأحيانا من قبل باعثيها أنفسهم، إذ وقع خرقها أثناء الثورة الفرنسية ثم في أوروبا الرجعية بعد ١٨١٥ وكذلك على حساب الطبقة الشغيلة خلال الثورة الصناعية وأخيرا في المستعمرات الأوروبية.

فقد تجاهل رجال الثورة الفرنسية جانبا من المبادئ التي حددوها في صائفة ١٧٨٩ بإنكارهم للمساواة الفعلية، وذلك بإقصاء الفقراء عن الحياة السياسية، إذ اقتصر حق الاقتراع سنة ١٧٩١ على من كان يدفع قدرا أدنى من الضرائب، أي على الفئات الميسورة، وبذلك أصبحت الامتيازات والحقوق تقوم على الحسب عوضا عن النسب. كما تجاهلت الطبقات البورجوازية الحاكمة في إنجلترا والولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا وضع الرقيق، وأبقت على نظام العبودية على الرغم من كونه يتنافى مع حقوق الإنسان، وذلك حتى ١٨٤٨ بالنسبة إلى فرنسا و ١٨٦٣ بالنسبة إلى الولايات المتحدة الأمريكية. كما انتصرت الأنظمة الرجعية بقيادة إنجلترا - حيث تغلبت المصالح على مبادئ ثورة ١٦٨٨ - على الحركات الثورية في أوروبا في بداية القرن التاسع عشر، وذلك إثر تحالفها ضد الثورة الفرنسية ووارثها نابليون بونابرت سنة ١٨١٥. فحاولت عندئذ تركيز نظام قوامه الملكية والكنيسة والتقاليد الاجتماعية القديمة، مع إقامة حلف ملكي ضد الانتفاضات الشعبية.

وانتهكت كذلك الطبقات البورجوازية في أوروبا الغربية، علاوة على الحقوق السياسية للمواطن الفقير: حقوقه الاقتصادية والاجتماعية، وذلك في خضم الثورة الصناعية التي قامت على كاهل الطبقة الشغيلة، إذ كانت حينئذ الأجور زهيدة وظروف العمل والسكن والحياة

بصفة عامة قاسية جدا بالنسبة إلى الشغالين. فكان العامل يعمل في المصنع أكثر من عشر وحتى اثنتي عشرة ساعة يوميا. وذلك إلى جانب تشغيـــل النســـاء والأطفال فـــي ظـــروف لا إنسانية. وهكذا لم تتوان الطبقات البورجوازية الأوروبية في انتهاك حقوق الإنسان والمواطن عندما اقتضت مصالحها ذلك.

وكان ذلك الشأن في البلدان المستعمَرة. فقد سلكت الدول الأوروبية الكبرى في القرن التاسع عشر سياسة توسعية على حساب شعوب القارات الأخرى، وأخضعتها لهيمنتها سياسيا واقتصاديا. فكانت معاملتها لها معاملة الغالب للمغلوب من دون أي اعتبار لحقها في تقرير مصيرها، ولحقوق الإنسان بصفة عامة. فعلى المستوى السياسي أصبحت القوى الاستعمارية سيدة الأمر بالمستعمرات على حساب سيادتها واستقلالها. وعلى المستوى الاقتصادي فتحت البلدان المستعمَرة عنوة للبضائع الأوروبية على حساب صناعاتها المحلية، ووقع ابتزاز مواردها، وذلك بالهيمنة على أخصب أراضيها ونهب ثرواتها الطبيعية، وبالتالي انتهاك حقها في التنمية، إذ انتقل قسط كبير من هذه الموارد لفائدة القوى الأوروبية وجالياتها القاطنة بالمستعمرات. إلى جانب سياسة التمييز أو سياسة المكيالين التي يقوم عليها النظام الاستعماري.

فعلى مستوى الأجور كان مرتب العامل أو الموظف أصيل البلاد المستعمَرة أدنى من مرتب نظيره من الأوروبيين، وعلى مستوى الجباية لم تكن الضرائب توزع على السكان حسب مداخيلهم بل كان أصيلو المستعمَرة - على رغم تدهور حالتهم - يخضعون للضرائب أكثر من الأوروبيين، مع أن القسم الأوفر يرصد لمرتبات الموظفين الأوروبيين وتجهيز البلاد طبقا لحاجات المصالح الاستعمارية.

وتتجلى سياسة التمييز كذلك على مستوى التعليم، حيث يخصص جل المدارس التي أنشئت على كاهل ميزانيات المستعمَرات للأوروبيين المقيمين بها، في حين أنهم لا يمثلون سوى جزء نزير من سكانها. ومثل هذه السياسة تتنافى بطبيعة الحال مع مبدأ المساواة أمام القانون، وبالتالي مع حقوق الإنسان. ويتجلى ذلك بأكثر وضوح في المجال السياسي، حيث يتمتع الأوروبيون بجميع الحريات والحقوق والضمانات في حين يعاني السكان الأصليون القمع والفقر والاستبداد وشتى التجاوزات.

ولم يكن المعمرون يعدون عملية دمج الأهالي - أي المساواة بينهم وبين الأوروبيين - ممكنة ولا مرغوبا فيها، فمصير السكان الأصليين، حسب النظرية الداروينية السائدة آنذاك، هو الاضمحلال على غرار الهنود الحمر في أمريكا. فلم تجد إذن حقوق الإنسان والمواطن حظها في المستعمرات. وبينما كانت القوى الاستعمارية ترفع شعار الرسالة الحضارية لتبرير الاستعمار؛ فإنها لا تتوانى في انتهاك حقوق الشعوب المستعمَرة.

وقد نجمت عن كل ذلك حركات وطنية رفعت تدريجيا مبدأ حق الشعوب المستعمَرة في تقرير مصيرها، وطالبت بالمساواة أمام القانون لحماية الأهالي من جميع التجاوزات الاستعمارية، فكان ذلك الشأن في البلاد التونسية مثلا، حيث عملت الحركة الوطنية على التصدي للاستعمار والاستبداد والدفاع عن حقوق التونسيين وذلك بالمطالبة بالمساواة أمام القانون وكذلك في الأجور والضرائب والتعليم بينهم وبين الفرنسيين، والفصل بين السلطات وتوفير الحقوق السياسية والحريات العامة وجميع الضمانات ضد التجاوزات، كما هو الشأن بالنسبة إلى الأوروبيون، ووضع حد لسياسة التمييز التي تتناقض مع المبادئ والقيم المستوحاة من ثورة ١٧٨٩ التي يستند إليها النظام الجمهوري الفرنسي. وكانت تعتمد في كل هذا فلسفة التنوير ومبادئ الثورة الفرنسية لتبين مدى تناقض السياسة الفرنسية في تونس مع هذه القيم الليبرالية. وبهذه الصفة قاومت الحركة الوطنية التونسية في جميع أطوارها الاستعمار باسم القيم الفرنسية، التي كان الوطنيون التونسيون متشبثين بها، ويعيبون على سلطات الجمهورية الفرنسية خرقها والتلاعب بها. ولتبليغ رسالتهم هذه للرأي العام الفرنسي كانوا كثيرا ما يعبرون عن وجهة نظرهم في جرائد تصدر بالفرنسية، وبذلك كانوا يقاومون الاستعمار باسم قيم الجمهورية الفرنسية، وبلغتها [24].

ولقمع الحركات الوطنية ازداد الاستعمار ضراوة وتعسفا، وتفنن الجهاز الاستعماري في القمع والسجن والتعذيب دون أي اعتبار لحقوق الإنسان. ففي الكونغو مثلا بُتِرت أيدي المناهضين للهيمنة البلجيكية. وفي أنغولا ذهب الأمر بالسلطات الاستعمارية البرتغالية إلى حد ثقب شفاه الوطنيين وغلقها بقفل [25].

ويتضح من كل هذا أن حقوق الإنسان والمواطن وحق الشعوب في تقرير مصيرها، الذي أكد عليه رئيس الولايات المتحدة الأمريكية ولسون في بداية ١٩١٨، هي بضاعة غربية غير قابلة للتصدير إلى بلدان الجنوب، وبالتالي لا تخص سوى الإنسان والشعوب في الشمال. فلم ينزعج الرأي العام الأوروبي والأمريكي إلا عند انتهاكها في القارة الأوروبية نفسها، وذلك مع صعود الحزب الفاشي للحكم في إيطاليا سنة ١٩٢٢، ثم الحزب النازي في ألمانيا في بداية ١٩٣٣، وانتصار الفاشية التي تقوم على مبادئ تتناقض تماما مع حقوق الإنسان والمواطن، إذ كانت بمنزلة رد فعل قوي وشرس على القيم والمبادئ الليبرالية التي قامت عليها الحضارة الغربية الحديثة. فبينما يعتمد النمط الليبرالي الحريات الديموقراطية وتعدد الأحزاب والمساواة أمام القانون، وبالتالي المواطنة وسيادة الشعب، وتكريس الدولة في خدمة مصلحة الفرد وضمان حقوقه، تنبذ الفاشية جملة هذه القيم لتعتمد الكليانية، أي نظام الحزب الواحد والزعيم الأوحد، وتكريس الفرد في خدمة الدولة، التي هي غاية في حد ذاتها. وقد فند زعيم الحركة الفاشية الإيطالية موسوليني بوضوح المبادئ الليبرالية التي تقوم على الحقوق الطبيعية

للإنسان كما يلي: «إن الفاشية تؤكد على اللامساواة بين البشر، والتي لا يمكن محوها بعملية ميكانيكية خارجية مثل الاقتراع العام، فالفاشية ترفض ما في الديموقراطية من افتراء سخيف يقول بالمساواة السياسية ... إن المفهوم الفاشي للدولة مناهض للفردانية ... وبالنسبة إليه كل شيء يوجد ضمن الدولة ولا يوجد أي نشاط بشري خارجها. فلا المجموعات (أحزاب سياسية، جمعيات، نقابات ...) ولا الأفراد يمكن لهم الوجود خارج الدولة...».

ولا بد من أن تؤول مثل هذه المبادئ إلى انتهاك حقوق الإنسان والمواطن من طرف النظام الفاشي في إيطاليا والنظام النازي في ألمانيا اللذين لم يترددا لحظة في قمع كل الحريات واستعمال أشد العنف والتعذيب ضد كل من يعارضهما.

كما اتسمت الفاشية والنازية بالعنصرية والعدوانية والتوسعية من دون أي اعتبار لحقوق الإنسان ولحق الشعوب في تقرير مصيرها. وتجسم ذلك في احتلال إيطاليا الفاشية لأثيوبيا وألبانيا، والعمل على قمع المقاومة الليبية للاستعمار الإيطالي بصفة وحشية. وكذلك إلحاق النمسا واكتساح تشيكوسلوفاكيا وبولونيا من طرف ألمانيا النازية التي لم تتردد إلي جانب ذلك، في العمل على إبادة العنصر السامي، وبالخصوص اليهود المقيمون بألمانيا وبلدان أوروبا الشرقية.

ومع تغيير موازين القوى في أوروبا بين الليبرالية والفاشية إثر صعود الحزب النازي إلى الحكم في ألمانيا في بداية ١٩٣٣ أصبحت حقوق الإنسان والمواطن مهددة بكامل البلدان الأوروبية. فإن فشلت الحركات الفاشية في الصعود إلى الحكم في فرنسا، حيث تسود ثقافة ديموقراطية عميقة يعود عهدها إلى ثورة ١٧٨٩، لم يكن الأمر كذلك بالنسبة لإسبانيا التي خضعت منذ ١٩٣٩ لنظام فاشي إثر حرب أهلية مريرة انتصر فيها الفاشيون على الجمهوريين بفعل مساندة كل من ألمانيا وإيطاليا.

ومثل هذا الوضع، من شأنه أن يزيد في وعي الأوروبيين بحقوق الإنسان والمواطن، خصوصا أن السياسة العدوانية للقوى الفاشية قد أسفرت في نهاية الأمر عن اندلاع الحرب العالمية الثانية، التي بدت بمنزلة الصراع بين فلسفتين سياسيتين متناقضتين، أي الليبرالية والفاشية، والتي كثر في أثنائها الحديث حول حقوق الإنسان والمواطن، وحق الشعوب في تقرير مصيرها. وبرز ذلك خصوصا في صفوف الحلفاء في سياق دعايتهم المناهضة للفاشية، وذلك لكسب تأييد الشعوب الأوروبية وحتى المستعمرة ضد قوى المحور.

وتجلى هذا الاتجاه في تصريحات رئيس الحكومة البريطانية تشرشل ورئيس الولايات المتحدة روزفلت، وخصوصا في المواثيق التي وقع إبرامها خلال وغداة الحرب العالمية الثانية، كالميثاق الأطلسي (١٤ أغسطس ١٩٤١) وميثاق الأمم المتحدة (أكتوبر ١٩٤٥) والإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي أقرته الجمعية العامة للأمم المتحدة في العاشر من ديسمبر ١٩٤٨.

وقد وقع التأكيد في الميثاق الأطلسي - الموقع من طرف روزفلت وتشرشل - على احترام «حق الشعوب كافة في اختيار نظام الحكم الذي يريدون أن يعيشوا في ظله» وعلى «عودة الحقوق الأساسية والحكومات المستقلة إلى أصحابها الذين انتزعت منهم بالقوة»، وكذلك على تحقيق، بعد القضاء التام على التعسف النازي، سلم يوفر لجميع الأمم أسباب عيشها بأمان داخل حدودها، ويؤمن الضمانة لكل الشعوب لتتمكن من العيش بحرية من دون خوف أو حاجة [٣٦].

أما ميثاق الأمم المتحدة فقد أكد على الإيمان «بالحقوق الأساسية للإنسان، وبكرامة الفرد، وقدره، وبما للرجال والنساء والأمم كبيرها وصغيرها، من حقوق متساوية» وكذلك على ضرورة التسامح والسلم والأمن الدولي والعمل على «ترقية الشؤون الاقتصادية والاجتماعية للشعوب جميعها» [٣٧].

غير أن هذه القيم قد وردت بأكثر وضوح في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وهو بمنزلة الحصيلة لهذه الحقوق وأسسها، منذ فلاسفة التنوير والإعلان الإنجليزي عن الحقوق (١٦٨٩)، والإعلان عن استقلال الولايات المتحدة الأمريكية (١٧٧٦)، وإعلان الثورة الفرنسية عن حقوق الإنسان والمواطن (١٧٨٩). وقد جُعِل احترامها شرطا من شروط السلم في العالم الذي عانى ويلات الحرب العالمية الثانية بسبب تجاهلها.

وأكد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على حق الإنسان في الحياة وسلامة شخصه، وكذلك في حرية التملك والرأي والفكر والتعبير والتجمع والتنقل والضمير والمعتقد والعمل، وعلى ضرورة حمايته من الإيقاف التعسفي والتعذيب وضمان قضاء عادل له يقوم على أساس أن «كل شخص متهم بجريمة يعتبر بريئا إلى أن تثبت إدانته قانونيا بمحاكمة علنية تؤمن له فيها الضمانات الضرورية للدفاع عنه» [٣٨]. وكل هذه الحقوق تستوجب إقرار المواطنة أي أن يكون «لكل فرد الحق في الاشتراك في إدارة الشؤون العامة لبلاده إما مباشرة أو بواسطة ممثلين يُختارون اختيارا حرا»، باعتبار «أن إرادة الشعب هي مصدر سلطة الحكومة، يعبر عن هذه الإرادة بانتخابات نزيهة دورية تجري على أساس الاقتراع السري، وعلى قدم المساواة بين الجميع، أو حسب أي إجراء مماثل يضمن حرية التصويت» [٣٩].

كما تقوم هذه الحقوق على المساواة أي أن لكل إنسان حق التمتع بها «دون أي تمييز، كالتمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين، أو الرأي السياسي أو أي رأي آخر، أو الأصل الوطني، أو الاجتماعي أو الثروة أو الميلاد، أو أي وضع آخر من دون أي تفرقة بين الرجال والنساء» [٤٠]. وإلى جانب ذلك شجب الإعلان عن حقوق الإنسان العبودية والاستعمار وأقر المساواة في الحقوق بين الشعوب وحق كل شعب في تقرير مصيره. فهذا

الإعلان هو إذن بمنزلة الدفاع عن التراث البشري لحقوق الإنسان لضمان بقائه وخلوده. ولمراقبة أوضاع حقوق الإنسان في العالم، وقع إنشاء لجنة حقوق الإنسان تابعة لمنظمة الأمم المتحدة.

وقد ساعد بروز هذه المبادئ بقوة إثر الحرب العالمية الثانية وانهيار الأنظمة الكليانية التي بالغت في انتهاكاتها في نمو الوعي الوطني لدى العديد من الشعوب المستعمرة، التي دخلت عندئذ بجرأة أكثر في صراع مع الاستعمار أسفر عن تحرير العديد من المستعمرات، منذ أواخر الأربعينيات إلى بداية الستينيات. وبقيت بعض البلدان تخضع للهيمنة الأجنبية من بينها فلسطين حيث حل منذ ١٩٤٨ الاستعمار الصهيوني محل الاستعمار البريطاني من دون أي اعتبار لمبدأ حق الشعوب في تقرير مصيرها، فبرزت عندئذ دول مستقلة عملت إجمالا، في بداية الأمر، على سن أنظمة سياسية تقوم على دساتير تقر الفصل بين السلطات والمساواة أمام القانون والحريات العامة وتضمن مبدئيا حقوق الإنسان والمواطن، طبقا للقيم التي اعتمدتها الحركات الوطنية في نضالها ضد الاستعمار. غير أنه تبين، فيما بعد، أن جل هذه الدساتير هو بمنزلة الحبر على الورق، إذ سرعان ما وقع خرقها من طرف واضعيها الذين سنوا قوانين تحد من جميع الحريات، وتفرغها بذلك من فحواها. وتسنى لهم ذلك في غياب مجالس دستورية مستقلة تسهر على دستورية القوانين، وتقوم بإلغاء كل قانون يتنافى مع الدستور باعتباره القانون الأسمى الذي يعلو ولا يعلى عليه، فسادت عندئذ في جل بلدان الجنوب أنظمة سياسية تقوم على الحزب الواحد والقائد الأوحد، وبالتالي على الحكم المطلق الذي هو مجلبة للظلم لقمعه للحريات وخرقه لحقوق الإنسان والمواطن، وذلك بدعوى ضرورة إرساء دولة قوية قادرة على النهوض بالبلاد، وغياب النضج السياسي لسكان جلهم أميون، وباعتبار أن الأولوية في بلدان متخلفة اقتصاديا تكمن في العمل على توفير مرافق الحياة للمواطنين، أي الشغل والسكن والمدارس والمستشفيات، كأنما الديموقراطية وحقوق الإنسان عقبة أمام التنمية والتقدم. من ذلك رداءة أوضاع حقوق الإنسان والمواطن في جل هذه البلدان بالرغم من تعاقب الحكومات، ومن نضالات المدافعين عنها على حساب حريتهم وكرامتهم، فالتطور الوحيد في هذا المجال يكمن في تشدق هذه الأنظمة بالديموقراطية وحقوق الإنسان مع عدم التواني في خرقها. ولكي تضفي شرعية على ذلك توظف مجالس نواب موالية لها للمصادقة على قوانين، تبرر بها تجاوزاتها حرية المواطنين وحقوقهم. وكانت الغاية من ذلك خداع الرأي العام في بلدان الشمال، حيث تمثل حقوق الإنسان والمواطن العقيدة السياسية السائدة، وتحاشي حملات وسائل الإعلام الغربية ضدها.

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 31 أبريل - يونيو 2003

العلاقات شمال - جنوب وحقوق الإنسان

غير أن العلاقات شمال - جنوب تقوم أساسا على مصالح القوى الكبرى، ولو تناقض ذلك مع حقوق الإنسان والمواطن، كما كان الشأن في عهد الاستعمار. وقد بقيت هيمنة الشمال على الجنوب في عديد البلدان - قائمة الذات إثر استقلالها وذلك في نطاق «الاستعمار الجديد» الذي حل محل الاستعمار التقليدي، والذي يكمن أساسا في محافظة الدول الكبرى على مصالحها الاقتصادية في مستعمراتها القديمة وفي مراقبة مواردها.

ثم إن القوى العظمى أحكمت سيطرتها على الاقتصاد العالمي طبقا لمصالحها وعلى حساب «العالم الثالث» واضعة بذلك علاقات لا متكافئة بين الشمال والجنوب، فهي التي تحدد الأسعار العالمية لجميع المنتوجات وفقا لما تقتضيه مصالحها. وقد نجم عن ذلك انخفاض متزايد في أسعار منتوجات العالم الثالث، مقارنة بأسعار منتوجات القوى الكبرى، وبالتالي في اختلال التوازن في المبادلات التجارية بين الشمال والجنوب. ومثل هذا الوضع المتميز بعجز الميزان التجاري في جل بلدان العالم الثالث يجعل هذه البلدان الفتية تلجأ إلى الاقتراض لاستيراد التجهيزات اللازمة للنهوض باقتصادها، غير أن سياسة المديونية زادت في تبعية الجنوب الاقتصادية، وبالتالي السياسية للشمال، وأصبحت حاجزا أمام تنمية بلدان العالم الثالث التي هي ملزمة بتخصيص جزء لا يستهان به من مواردها لاستيفاء ديونها.

وكان لمثل هذه العلاقات انعكاسات وخيمة على بلدان الجنوب وعلى حقوق الإنسان والمواطن فيها، إذ إنها تحول دون النهوض بمجتمعات «العالم الثالث»، وبالتالي دون القضاء على الفقر والفاقة والأمراض والجهل فيها، وتتناقض بذلك مع حق الشعوب في التنمية وتقرير المصير. ولا بد من أن يدفع مثل هذه الأوضاع إلى المزيد من الغضب والهيجان في صفوف الفئات الاجتماعية المتضررة منها، فتزيد عندئذ أنظمتها السياسية من مقدرتها الدفاعية لحماية نفسها، وتتدخل أجهزتها الأمنية بقوة لقمع المناهضين لها، والتنكيل بهم بجميع الوسائل المنافية لحقوق الإنسان والمواطن.

وقد استفحلت هذه الأوضاع منذ قيام العولمة، أي النظام العالمي الجديد الذي وضعته القوى الغربية الكبرى، وفي مقدمتها الولايات المتحدة الأمريكية إثر انهيار الاتحاد السوفييتي، والذي يرمي أولا، وبالذات، إلى خدمة مصالح الشمال على حساب الجنوب، إذ يقوم على حرية المبادلات التجارية بقصد فتح آفاق أوسع أمام بضائع بلدان الشمال ورؤوس أموالها، وذلك بإلغاء المكوس الجمركية تدريجيا وانتزاع السلاح الوحيد الذي يخول لبلدان الجنوب حماية صناعاتها الفتية وزراعتها من المنافسة الأجنبية. وهي الظاهرة نفسها التي عانتها بلدان الجنوب في القرن التاسع عشر عندما فرضت عليها

القوى الكبرى معاهدات لامتكافئة تقوم كذلك على حرية المبادلات التجارية وتخفيض المكوس الجمركية. وأسفر ذلك عن تدهور الصناعات المحلية لهذه البلدان التي لم يعد بوسعها منع أو تحديد دخول البضائع الأجنبية إلى أسواقها، وحتى التحكم في سياستها الجمركية لحماية اقتصادها من المنافسة الغربية.

فالعولمة هي إذن امتداد للإمبريالية على مستوى الأهداف، وكذلك على مستوى النتائج، إذ كانت لها انعكاسات وخيمة على الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية في بلدان الجنوب. فقد انخفضت في البلاد التونسية مثلا مداخيل الخزينة ٢٠ ٪ [٣١] نتيجة التخفيض تدريجيا في المكوس الجمركية إلى حد إلغائها سنة ٢٠٠٨، بمقتضى اتفاقية الشراكة التي أبرمتها مع الاتحاد الأوروبي سنة ١٩٩٥ في إطار فلسفة العولمة. هذا علاوة على إفلاس ثلث مؤسساتها الصناعية ومرور الثلث الآخر بصعوبات جمة من جراء المنافسة الأوروبية [٣٢].

وقد يؤول منطق العولمة هذا إلى تردي الوضع الاقتصادي والاجتماعي في العديد من بلدان الجنوب وحتى إلى انفجاره ويسفر ذلك حتما عن تدخل جهاز الدولة لقمع الاضطرابات بالعنف الشديد، ومن دون أدنى اعتبار لحقوق الإنسان والمواطن. ثم إن البعد الثقافي للعولمة، الذي يتمثل في غزو الثقافة الغربية لبلدان الجنوب وتهديد هوايتها بالذوبان، من شأنه توفير الظروف الملائمة لنمو الحركات السلفية المعادية للنمط الغربي، خصوصا في البلدان الإسلامية. فتكون هذه الحركات أمام الرأي العام بمنزلة المدافعة الحقيقية عن الثقافة والهوية الوطنية، وتجد دعوتها صدى كبيرا، خصوصا في صفوف ضحايا العولمة. وينجم عن ذلك حتما توتر سياسي يزيد في سياسة القمع ضد الحركات الإسلامية، في بداية الأمر، ثم كل من يناهض الأنظمة السياسية القائمة، فيتقلص بذلك مجال الحريات في جل بلدان الجنوب على حساب حقوق الإنسان والمواطن.

فالنظام العالمي الجديد يمثل في نهاية التحليل عقبة أمام تقدم بلدان الجنوب في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية، وهو لذلك مجلبة لجميع أنواع التجاوزات لحقوق الإنسان والمواطن.

وعلى رغم ذلك فإن المجتمع المدني في العالم الثالث ما زال يراهن على مساندة الغرب في الدفاع عن هذه الحقوق. غير أنه، علاوة على أن النضال من أجل المواطنة وحقوق الإنسان، يخضع أولا، بالذات إلى موازين القوى الداخلية، فإن العلاقات شمال - جنوب تقوم قبل كل شيء على المصالح. فالقوى العظمى لا تناوئ الأنظمة الاستبدادية التي لا تتوانى في خرق حقوق الإنسان إذا كانت تتماشى مع مصالحها، بينما تتدخل ضد أنظمة وطنية وحتى ديموقراطية لكونها تناهض هيمنتها وتناوئ مصالحها. وهذا الاتجاه الذي تبلور في القرن التاسع عشر ما زال يطبع العلاقات شمال - جنوب إلى حد يومنا هذا.

فعندما أعلن الخديوي إسماعيل في مصر سنة ١٨٧٩ تحت ضغط حزب الإصلاح عن دستور يقر المواطنة ويضمن بذلك حقوق الإنسان، تدخلت بريطانيا العظمى وفرنسا لإحباطه، فوقع خلع إسماعيل وتعويضه بابنه البكر توفيق ثم تعطيل الدستور. وعندما أعاد الحزب الوطني الكرة وأجبر الخديو توفيق سنة ١٨٨١ على تشكيل حكومة وطنية، وتأليف لجنة برلمانية لوضع دستور للبلاد، وقع الإعلان عنه سنة ١٨٨٢، أثار ذلك حفيظة بريطانيا العظمى وفرنسا اللتين احتجتا على هذا النظام الدستوري، الذي يقوم على مجلس نيابي له حق تقرير الميزانية، بدعوى أنه يتناقض مع التزامات الحكومة المصرية التي أوكلت، تحت الضغط منذ ١٨٧٦، التصرف في ميزانية الدولة إلى صندوق الدين العام أي إلى جهاز إنجليزي - فرنسي. فعوض أن يترك هذا الأمر - كما هو الشأن في البلدان الغربية - إلى برلمان ينبثق من الأمة، ويسهر على مصيرها وحقوقها، تدخلت بريطانيا العظمى عسكريا سنة ١٨٨٢ لإحباط النظام الدستوري وبسط نفوذها على مصر.

وقد تواصل هذا الاتجاه في القرن العشرين وتجسم، خصوصا في طبيعة علاقات الولايات المتحدة الأمريكية مع بلدان أمريكا اللاتينية والشرق الأوسط. فهي لا تتوانى في دعم أنظمة سياسية مستبدة تتناقض ممارساتها مع حقوق الإنسان والمواطن، بينما تقر العداء لأنظمة تقدمية تعير الاعتبار لهذه الحقوق. فكان ذلك الشأن سنة ١٩٥٢ في إيران، حيث تدخلت بوساطة وكالة مخابراتها ضد حكومة الدكتور مصدق التي عزمت على تأميم شركات النفط، وبالتالي على مناهضة الغرب ومصالحه، وذلك لفائدة نظام ملكي مستبد يخضع للقوى الغربية. كما تدخلت الولايات المتحدة الأمريكية في بداية السبعينيات بتشيلي للإحاطة بنظام اللندي الذي انبثق من انتخابات ديموقراطية، وتعويضه بنظام عسكري فاشي لا يتوانى في خرق حقوق الإنسان والمواطن. وكذلك الشأن في البلدان العربية حيث تقوم العلاقات مع القوى الغربية على أساس المصالح، ومن دون اعتبار المبادئ والقيم. فكأنما الديموقراطية والمواطنة وحقوق الإنسان بضاعة غربية صرفة لا تخص سوى سكان الشمال وغير صالحة للتصدير إلى بلدان الجنوب.

ويتجلى هذا المنهج بأكثر وضوح في وقتنا الراهن من خلال نظرة الغرب إلى القضية الفلسطينية. إذ يعتبر الصهاينة الذين اغتصبوا فلسطين عنوة بمعونته، بمنزلة الامتداد للحضارة والقيم الغربية في بمنطقة الشرق الأوسط، وبالتالي جديرين بجميع الحقوق، ولو كان ذلك على حساب الشعب الفلسطيني. من ذلك سياسة المكيالين التي تنتهجها القوى الغربية، وخصوصا الولايات المتحدة الأمريكية، تجاه الصراع الفلسطيني - الصهيوني. إذ يعد نضال الشعب الفلسطيني لتحرير بلاده وممارسة حقه في تقرير مصيره إرهابا، بينما تقر العدوان الصهيوني عليه باعتباره مشروعا ودفاعا عن النفس.

فلا جدوى إذن في الاعتماد على القوى الغربية لإرساء أنظمة ديموقراطية تضمن حقوق الإنسان والمواطن خصوصا في البلدان العربية، حيث يمثل الغرب في مخيلة الشعوب العدو الوراثي وذلك نظرا إلى الخلافات التاريخية بينه وبين العرب التي تعود إلى الحروب الصليبية. وقد استفحلت هذه الخلافات في العهد الحديث والمعاصر من جراء هيمنة القوى الغربية على جل البلدان العربية. وجاءت القضية الفلسطينية لتغذية كراهية الشعوب العربية للغرب الذي كان وراء قيام الكيان الصهيوني ودعمه، والذي تستفز مواقفه مشاعر العرب، باعتبارها، خلافا للمنطق المعهود، الجلاد على حق والضحية على باطل.

فلا بد إذن في مثل هذا الوضع، من أن يفرز كل نظام ديموقراطي يقوم على انتخابات حرة ونزيهة، مجالس نواب وحكومات تعكس شعور شعوبها وطموحاتها، وتكون بالتالي معادية للغرب ومناهضة لهيمنته ومصالحه.

وبطبيعة الحال، لا يمكن للقوى الغربية مساندة مثل هذه التيارات الديموقراطية، بل ستعمل جاهدة لتحول دون نجاحها، وتكون بذلك عقبة أمام تحقيق المواطنة وضمان حقوق الإنسان في البلدان العربية ما دامت الديموقراطية تتناقض مع مصالحها. فمسؤولية مثل هذا المشروع تعود بالدرجة الأولى إلى النخب العربية المثقفة التي هي كثيرة العدد وغالبا ما تكون مهمشة. إذ إنه بوسعها بعث ثقافة ديموقراطية في البلدان العربية وخلق المناخ الملائم لإرساء أنظمة سياسية تقوم على المواطنة واحترام حقوق الإنسان، وذلك يستوجب منها بطبيعة الحال المزيد من الشجاعة والعزيمة والتضحية، خصوصا أن كسب مثل هذا الرهان الذي يعين كذلك على تقارب البلدان العربية واتحادها، هو السبيل الوحيد لمواجهة تحديات العولمة وتحديات الصهيونية لتحرير العالم العربي من التبعية والتخلف والاستبداد والظلم، وبالتالي لإرساء المواطنة وحقوق الإنسان.

هوامش البحث

1 موريس كرانستون (Maurice Cranston) - ما هي حقوق الإنسان؟ دراسة وردت في كتاب مختارات لحقوق الإنسان. صدر بالإنجليزية سنة ١٩٧٩ في نيويورك وترجم إلى الفرنسية سنة ١٩٨٩، ص ٣١.

2 كنيث منوج (Kenneth Minogue) - تاريخ مفهوم حقوق الإنسان دراسة وردت في المرجع نفسه، ص٩.

3 د. سعاد محمد الصباح - حقوق الإنسان في العالم المعاصر - دار سعاد الصباح للنشر والتوزيع. الطبعة الثانية ١٩٩٢، ص ٤٧.

4 المرجع نفسه، ص ٧٠.

5 المرجع نفسه، ص ٨٥.

6 جون لوك (John LOCKE) - دراستان حول الحكم المدني (بالإنجليزية).

7 رسالة جون لوك - رسالة في التسامح (بالإنجليزية)

8 مونتسكيو (Montesquieu) - روح القوانين (بالفرنسية).

9 فولتير (Voltaire) - دراسة في التسامح (بالفرنسية).

10 فولتير - الأعمال الكاملة (بالفرنسية).

11 جان جاك روسو (Jean Jeacque Rousseau) - العقد الاجتماعي (بالفرنسية).

12 وثيقة إعلان استقلال الولايات المتحدة الأمريكية. (وردت في كتاب كوماجر (Commager): وثائق عن تاريخ أمريكا).

13 الإعلان الإنجليزي عن حقوق الإنسان. (ورد في مختارات لحقوق الإنسان المرجع المذكور من ص ١٣٤ إلى ١٣٧).

14 جان جاك شوفالبي - تاريخ الفكر السياسي. ترجمة صاصيلا. بيروت ١٩٨٥.

15 موجز التاريخ الأمريكي - وكالة الإعلام الأمريكية واشنطن ١٩٩٧ ص ٣٩.

16 إعلان الثورة الفرنسية عن حقوق الإنسان والمواطن. البند ٢.

17 إعلان الثورة الفرنسية عن حقوق الإنسان والمواطن. البند ٦.

18 إعلان الثورة الفرنسية عن حقوق الإنسان والمواطن. البند ١٦.

19 الطهطاوي رفاعة بدوي رافع - الأعمال الكاملة - المدن والحضارة والعمران. دراسة وتحقيق محمد عمارة - بيروت ١٩٧٣.

20 الطهطاوي رفاعة بدوي رافع - تخليص الإبريز في تلخيص باريز القاهرة ١٩٧٤.

21 خير الدين التونسي - أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، المقدمة وتقاريض المعاصرين، تحقيق منصف الشنوفي، تونس ١٩٧٢، ص ٩٧-٩٨.

22 علي المحجوبي، النهضة الحديثة في القرن التاسع عشر، تونس ١٩٩٩، ص ١٩١ - ١٩٥.

23 المرجع نفسه، ص ١٨٩ - ١٩٠.

24 المرجع نفسه، ص ١٥١.

25 جان بول سارتر (Jean Paul Sartre)، توطئة لكتاب «المعذبون في الأرض» لفرنز فانون (Frantz Fanon) باريس ١٩٦١، ص١٥.

26 الميثاق الأطلسي (ورد في شوانج: نصوص تاريخية ج١، ص٢٧١، تعريب لبيب عبدالساتر (أحداث القرن العشرين).

27 ميثاق الأمم المتحدة.

28 «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان»، المادة ١١، (ورد في كتاب الإسلام وحقوق الإنسان) للدكتور عبدالحسين شعبان، بيروت ٢٠٠١من ص ٧٥ - إلى ٨٠.

29 الإعلان العالمي لحقوق الإنسان المادة ٢١ (المصدر نفسه).
30 الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، المادة٢ .
31 Jacques Ould Aoudia - Financement et croissance. Magherb - Masherk, n hors serie, Decembre 1997.
32 Roula Khalaf, scepticism over E.U accord, Financial - Times, 22 september 1999.

حقوق الإنسان في العالم العربي
(أسئلة الحداثة والتاريخ)

د. كمال عبداللطيف(*)

مقدمة

١- يثير واقع الفكر والممارسة في مجال حقوق الإنسان في العالم العربي إشكالات نظرية كبرى وأسئلة سياسية تاريخية لا حصر لها. وإذا كان في إمكاننا أن نتحدث عن زيادة الاهتمام بهذا الموضوع في فكرنا وواقعنا خلال العقدين الأخيرين من القرن الماضي، حيث نلاحظ نشأة العديد من الجمعيات والمجالس المتخصصة والمنابر المهتمة بقضايا الحريات وحقوق الإنسان، فإنه يحق لنا التساؤل عن نوعية هذا الاهتمام، ومدى نجاعة الوسائط والآليات المتبعة في مجاله. كما يحق لنا التساؤل عن فائض القيمة النظري والتاريخي الذي بلوره هذا الاهتمام في الفكر العربي المعاصر.

ونظرا إلى اتساع مجال الموضوع وصعوبة الإلمام الشامل بأبعاده المعقدة والمتشعبة فإننا نتجه في هذا البحث صوب التفكير في جانب محدد من جوانب تمظهره في الفكر العربي. يتعلق الأمر بمحاولة تروم بناء وتركيب ما نعتبره أسئلة وقضايا غائبة في هذا الموضوع، داخل الثقافة السياسية والفكر السياسي العربي المعاصر[1]. وذلك في إطار مقاربة تنحو منحى يتوخى تعميق النظر في الموضوع، بمزيد من المساهمة في تأصيله وتعميم الوعي النظري والتاريخي بمختلف أبعاده.

(*) أستاذ الفلسفة - كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة محمد الخامس - الرباط - المغرب

لقد اعتدنا الوقوف - في كثير من الأبحاث الشائعة، في موضوع حقوق الإنسان - أمام مقاربات وصفية تقريرية[2]، أو أبحاث سلبية مخاصمة لروح ومنطوق هذه الحقوق من منطلقات سياسية[3]، من دون عناية كبيرة بتعقد الموضوع وصعوبة الركون فيه إلى مواقف حدية رافضة، مواقف تنطلق من تقابلات تكاد تكون بديهية، لتبني، بوساطتها، تصورات لا تقدم في المستوى النظري ما يسمح بإغناء الموضوع وتطويره.

نتجه في بحثنا للتفكير فيما نعتبره أسئلة غائبة أو مغيبة في موضوع حقوق الإنسان، وذلك لإبراز أهمية التفكير بوساطة هذه الأسئلة في القضايا، التي نعتقد أنها تساهم أكثر من غيرها في مزيد من توطين مبادئ وحقوق الإنسان في فكرنا المعاصر.

إننا نعتني بالأسئلة الغائبة في المستويين النظري والتنظيري، أي بأسئلة الفلسفة والفلسفة السياسية والقانونية، وهو الأمر الذي يوسع دوائر التأمل النقدي والتاريخي في موضوعنا.

ولهذا السبب لن نهتم بشكل مباشر بمعاينة عمل تنظيمات ومؤسسات المجتمع المدني في هذا الميدان، ولن نتساءل عن أدوار المجالس والجمعيات التي نشأت في كثير من الأقطار العربية لدعم وتعزيز موجة العناية بحقوق الإنسان، والدفاع عنها داخل فضاء الصراع السياسي في المجتمعات العربية. كما أننا لن ندخل في عرض أو مناقشة بنود المواثيق التي عملت بعض المنظمات الإقليمية في العالم العربي والإسلامي على إعدادها دفاعا عن خصوصية تنطلق من افتراض أن يكون لكل جماعة إقليمية ميثاق يسطر بنود حقوقها[4]، وذلك بمحاذاة المواثيق والإعلانات الدولية التي تسلم بدورها، وخلافا للموقف السابق، بالصلاحية العامة والعالمية لما تنجز بحكم التمثيلية التي تتمتع بها مختلف دول المعمورة، داخل المنتظم الدولي ومؤسساته المشرفة على إعداد وإنشاء المواثيق والعهود الحقوقية المعلنة منذ ميثاق ١٩٤٨، إلى المواثيق الجزئية القطاعية التي ما فتئت تصدر لتقوية مجال حماية الحريات والحقوق (الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وحقوق التضامن المعروفة في أدبيات حقوق الإنسان باسم الجيل الثاني والثالث من أجيال حقوق الإنسان).

ينحصر الجهد في هذا البحث في باب الإشكالية النظرية التي تطرحها قضايا حقوق الإنسان في العالم العربي، باعتبارها الفضاء المرجعي المؤطر والمؤسس لمختلف القضايا ذات الطابع العملي، الموصولة بالممارسات الداعمة لهذه الحقوق والمناهضة لخصومها. وغايتنا البعيدة من وراء هذا العمل المساهمة في بناء نقط ارتكاز مرجعية معمقة؛ للنظر في الأسئلة والاختيارات النظرية الفلسفية الناظمة لروح مواثيق حقوق الإنسان العالمية، وهو الأمر الذي نعتقد أنه يساهم - عند تحققه - في تيسير سبل استيعاب هذه المواثيق في فكرنا وفي واقعنا.

وإذا كنا نسلم بوجود علاقة ترابط معقدة ومتشابكة بين مشروع حقوق الإنسان في أبعاده وخلفياته النظرية الكبرى، وبين أشكال الممارسة القائمة دفاعا عن المشروع نفسه في كثير من

الأقطار العربية، أدركنا أهمية العناية بالمجال النظري والإطار المرجعي الذي يحتضن مشروع الفكر والممارسة في هذا الموضوع.

وما يحفزنا على التفكير في هذه الزاوية والعناية ببعض جوانبها هو نوعية الأسئلة النظرية التي نشأت في الفكر العربي المعاصر، على هامش الاهتمام بموضوع حقوق الإنسان، فقد اتجه التفكير في مستويات متعددة نحو مقاربة الموضوع في إطار سؤال التراث والحداثة، أي في إطار سؤال النهضة العربية، كما نشأ وتبلور في الفكر العربي المعاصر[٥]. كما اتجه التفكير في السياق نفسه نحو محاولة البحث في إشكالية الخصوصية والعالمية، المحلي والكوني، في مواثيق وإعلانات حقوق الإنسان، وذلك بهدف إعداد الأرضية النظرية والتاريخية الملائمة لاستيعاب وتبيئة المطالب المرتبطة بواقع حقوق الإنسان، وكذا لآفاق العمل الموصولة بموضوع تطويرها وتعميق درجات حضورها الفاعل في المجال السياسي العربي[٦].

وهناك أمر آخر لا يمكن إغفاله في هذا التقديم، يتعلق بالترابط الذي حصل في الفكر السياسي العربي المعاصر، بين موضوع التفكير في الديموقراطية والبحث في أسئلة حقوق الإنسان. فقد شكل الترابط المذكور إطارا سياسيا عاما للتفكير الذي ينظر إلى الديموقراطية وحقوق الإنسان كفضاء واحد للسؤال والعمل، وقد ساهمت بعض مراكز البحث العربية في تزكية ودعم هذا الترابط وذلك بتنظيمها ندوات وحلقات دراسية، دمجت فيها بين أسئلة المحورين بالصورة التي أتاحت، وتتيح، إمكان التفكير في موضوعهما بصورة مترابطة ومتكاملة[٧].

وإذا كانت هذه المسألة تتصل في جوانب منها بالكيفية التي تم فيها النظر إلى موضوع حقوق الإنسان، وموضوع الديموقراطـــية خلال العقدين الأخيرين من القرن الماضي في العالم العربي وفي العالم كله، حيث ساهمت بعض ملامح وعناصر الصراع الدائر في العالم - بعد انفراط المعسكر الاشتراكي - في تقوية ودعم هذا المنظور، ومن زاوية غلبت فيها آليات الصراع السياسي والاقتصادي على آليات البحث النقدي والتاريخي، فإن الربط المذكور يشكل في نظرنا - قبل ذلك وبعده - مناسبة لمزيد من فحص المكونات والمعطيات المرتبطة بالمجالين في العالم العربي، ومن منظور يتجاوز التصور السابق ويتجاوز ظرفيته العارضة والطارئة[٨]. وهو الأمر الذي سيمكن عند القيام به وبصورة نقدية وشمولية من توسيع دائرة النظر في أسئلة القانون والسياسة والتاريخ في جوانب من تجلياتها الواقعية. وفي الأرضية النظرية الفلسفية والعقائدية التي تقف وراء المفاهيم والإشكالات التي تحددها، وتحدد فضاء تطورها النظري والتاريخي العام.

٢- ننطلق في بناء مفاصل ومعطيات هذا البحث من معاينتنا لهيمنة وانتشار الأبحاث التي تعنى بالمعضلات الفعلية لواقع الممارسة في مجال حقوق الإنسان، وذلك على حساب الأبحاث التي تتجه للتفكير في نظام النظر المؤطر والموجه لهذه الممارسة[٩].

ولعل هذا الاختيار الواسع الانتشار فيما هو متداول في المنابر العربية في هذا المجال يساهم فعلا في توسيع دائرة النضال والوعي المطلبي السياسي بقضايا حقوق الإنسان وهو يمتلك من المبررات ما يشفع القيام به، وبالكثافة نفسها الحاصلة في بعض الأقطار العربية، ذلك أن واقع الحياة الإنسانية العربية في أبعادها المختلفة يقتضي ذلك وربما أكثر منه. وعلى رغم أن بعض مظاهر تشتت وتوزع الجهود في القطر العربي الواحد، وداخل المجال السياسي العربي العام، يسهم في تقليص مستوى المردودية. وفي الحالة المغربية - التي ظهرت فيها في أواخر القرن العشرين مجموعة من التنظيمات والمنتديات المدنية المعبرة عن دينامية المجتمع المدني المغربي ومخاضاته السياسية - ما يوضح هذه المسألة[١٠].

نحن هنا لا نقلل من قيمة الجهود الفعلية التي بذلت في مجال إنعاش الفعل المناهض لكل ما من شأنه أن يسيء إلى كرامة الإنسان، وحقه في تملك أساسيات الوجود والاستمرار (الحياة، الصحة، التعليم...) لكننا نرى أن إنشاء الفضاءات الجمعوية الموصولة بأسئلة حقوق الإنسان في مستوى الفعل والممارسة لا يكفي وحده لتعميق متطلبات ترسيخ هذه الحقوق وتطويرها في الواقع، كما أن البحث الوصفي (المحايد والموضوعي) على الرغم من سيادته وانتشاره لا يساعد - رغم أهميته الكبرى - في بناء ما يسعف بتطوير النظر والممارسة في هذا المجال، فهناك معطيات وعناصر أخرى لا ينبغي إغفالها أو التقليل من أهميتها في هذا الموضوع بالذات. ونقصد بذلك أسئلة النظر الفلسفي في صورها المختلفة وخصوصا منها الأسئلة التي تعد بمنزلة الأرضية الحاضنة للاختيارات السياسية والفكرية ذات الصلة بموضوع حقوق الإنسان. وتزداد أهمية هذه الملاحظة عندما ننطلق من المبدأ الذي يسلم بأن وراء العمل في جبهة حقوق الإنسان رؤية جديدة للكون والإنسان والمجتمع، رؤية لا يمكن استيعاب روح هذه الحقوق دون الاستناد إليها.

وما يؤكد في نظرنا مسألة إغفال وتناسي ما ذكرنا هو النتائج المترتبة على ذلك، والمتمثلة في المظاهر المتناقضة التي يتخذها واقع الممارسة في هذا المجال؛ حيث يساهم تناسي أسئلة النظر الفلسفي في تركيب كثير من المغالطات والمواقف والاختيارات المتناقضة والمرتبكة.

٢- لا نقلل من أهمية النضالات الفعلية التي يمكن أن تخوضها الجمعيات المدافعة عن حقوق الإنسان في العالم العربي، بل إننا نرى أن أعمالها المناهضة لمختلف أشكال التعسف والقهر، التي يعانيها المواطن العربي تساهم بدور لا يمكن إنكاره أو التقليل من جدواه في محاصرة وتقليص كثير من مظاهر العنف المادي والرمزي الذي يعرفه واقع الإنسان في المجتمع العربي.

للتنظيمات المدنية الموصولة بقضايا حقوق الإنسان في الوطن العربي إذن أهميتها الواقعية والفعلية في باب تطوير الأداء السياسي، وذلك في اتجاه مزيد من ترسيخ الممارسة

الديموقراطية والدفاع عن حقوق الإنسان. وتتيح فرصة معاينة نتائج حركة ومعارك هذه التنظيمات إمكان قياس درجات التطور والتقدم التي أتاحتها، ولا تزال تتيحها في مجال دعم الحريات العامة.

بل إننا نذهب في هذا السياق الاستدراكي إلى أبعد من ذلك، فنرى أن الجمعيات المدنية العربية التي تعنى بحقوق الإنسان تسهم في رفد وتوسيع فضاء الممارسة السياسية المعززة للاختيارات الديموقراطية في أوسع معانيها. وقد شكلت هذه الجمعيات على امتداد الجغرافيا العربية داخل المجتمع العربي إطارا للحوار السياسي والقانوني، وفضاء للمواجهة السياسية الحقوقية الرامية إلى تعزيز جبهة العمل الديموقراطي، وذلك بحكم الأوضاع السياسية والاقتصادية العامة التي تعرفها أغلب المجتمعات، حيث تضيق فرص المبادرة السياسية الحرة الخالية من الإكراهات والضغوط التي يفرضها كثير من أنظمة الحكم العربية، وبدرجات مختلفة ومتفاوتة، وذلك بحكم انتفاء الشرعية الديموقراطية عن أغلبها. لكننا نعتقد أن الاكتفاء في هذا المجال بالجهود العملية الموصولة بأسئلة الواقع السياسي العربي في جريانه لا يسعف بدعم قوي لمشروع توطين الوعي بأهمية العمل من أجل حقوق الإنسان في الفكر العربي. وتزداد هذه الصعوبة عندما نكتشف أن بعض الأنظمة العربية قد عملت على إنشاء منتديات للتفكير في حقوق الإنسان، على رغم أنها تمارس في مستوى الواقع ما يتنافى مع أبسط هذه الحقوق[11].

إن كثيرا من التناقضات والارتباكات الحاصلة في هذا المجال تعود - في نظرنا - إلى غياب خلفية التأطير النظري المؤسس لموضوع التفكير في مجال حقوق الإنسان، ونحن نرى أن عملا مركبا يجمع بين الممارسة وأطرها الفكرية المرجعية العامة (الفلسفية، السياسية والقانونية) يكفل متى ما تم وأنجز تبيئة أفضل وانغراسا أعمق لقضايا حقوق الإنسان في واقعنا وفي ثقافتنا السياسية. صحيح أن كثيرا من مظاهر التناقض والصراع في هذا المجال تفسر بسياقاتها التاريخية الفعلية والمباشرة، إلا أننا - نرى في الوقت نفسه - أن بعضا من هذه المظاهر يمكن تفسيره بغياب الإحاطة النظرية المؤصلة لمختلف أبعاد حقوق الإنسان في الفكر العربي المعاصر.

ولو تمت مواكبة العمل والحركة القائمة في مجال الدفاع عن حقوق الإنسان بمساعي التأصيل النظري، المؤسسة للتصورات والأفكار التي ساهمت في توليد العمل في هذا المجال، لجاءت اختياراتنا النظرية ومواقفنا السياسية في هذا الباب أكثر تماسكا وأكثر غنى، وهو ما يعني إنجاز إسهام مطور للنظر، إنجاز لا يغفل أهمية بناء أعمدة الارتكاز النظري المانحة لمشروع حقوق الإنسان أرضيته الفكرية الصلبة، القادرة على تحصين رؤيته الجديدة للعالم وللمجتمع وللإنسان.

نتجه في هذا البحث إذن إلى تركيب بعض الأسئلة الغائبة أو الأسئلة التي لا ترقى العناية بها في المتداول من أدبيات وأبحاث هذا الموضوع إلى مستوى العناية الحاصلة بأساليب العمل والممارسة. إننا نتجه بالذات إلى تركيب بعض أسئلة المجال النظري المرجعي الفلسفي والسياسي، المجال الذي يتم العمل في إطاره وضمن شروطه القائمة. ونحن بناء على ما سبق نفسر مختلف مظاهر القصور ونقص المردودية بمسبباتها الفعلية المباشرة، أي بالمعطيات التاريخية والسياسية الموصولة بالواقع العربي، لكننا نفسرها بصورة أدق بمسألة غياب أو تغييب الأسئلة النظرية الأساس. الأسئلة التي تقف وراء المشروع والفكرة، محددة مجراهما التاريخي في تجلياته النصية والمفهومية.

أولا: أسئلة المجال النظري المرجعي - أسئلة الحداثة

لا يمكن الفصل في موضوع العمل في مجال حقوق الإنسان بين مطالب التنظيمات المدنية الرامية إلى تحقيق مكاسب معينة مرتبطة بدوائر الصراع السياسي في المجتمع، وبين الرؤية الفكرية الفلسفية التي انتظمت وتنتظم في إطارها مبادئ هذه الحقوق.

وإذا كانت هذه المسألة تعد واضحة وبديهية، بحكم المواكبة التي حصلت في التاريخ الأوروبي الحديث والمعاصر بين تبلور مواثيق حقوق الإنسان والفكر الفلسفي الحديث ومنظوره الجديد للإنسان والطبيعة والعقل والتاريخ، فإن محاولة الاستفادة من هذه التجربة في المجتمعات غير الأوروبية - التي احتضنت بدورها المشروع في منطلقه وفي سياقات صيرورة تطوره - تقتضي عدم إغفال الترابط المشار إليه، وذلك من أجل ترتيب أفضل لمعطيات المجال، ترتيبا يسمح باستيعاب وتبيئة أكثر تجذرا في التربية المستقبلة.

نستطيع التأكد من سلامة هذه الفكرة عندما نتأمل بنود ميثاق ١٩٤٨ في علاقته بالمواثيق المحلية الخاصة السابقة عليه، وفي علاقته بالمواثيق التي تبناها المنتظم الدولي بعده، وانطلاقا من محاولات توخت سد بعض ثغراته وتوسيع مجال اهتمامه، حيث نكتشف الوحدة العميقة الكامنة وراء المواثيق المذكورة. ونقصد بذلك وحدة الرؤية الفلسفية الجامعة بينها. ففي مختلف الإعلانات التي ذكرنا[٢٢] نعثر على القسمات الفكرية العامة المحددة لاختيارات فلسفية موصولة بمكاسب الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر، المكاسب الفلسفية والمكاسب السياسية.

إن المفاهيم والكلمات وصيغ الربط الشكلية تستحضر في المواثيق المذكورة لغة على حساب أخرى. وهي في بعض الأحيان تضمر لغة وتشير إلى أخرى بهدف إبراز تصورات معينة، وإخفاء - بل وتناسي - ما يناقضها، إبراز وإعلان تصورات تروم في نهاية المطاف الإعلاء من شأن رؤية فلسفية معينة للإنسان وللطبيعة والتاريخ.

لم تستطع لغة الإيجاز ذات الطابع القانوني، التي صدرت بها المواثيق الحقوقية، أن تقلص من شحنة الإيحاءات التي تحملها مفرداتها. وهي تكشف عن الموجهات العامة التي تمنح الكلمات معانيها والمفاهيم دلالاتها المرتبطة بقاعدة نظرية محددة.

إن ميثاق ١٩٤٨ يتبنى، بصورة تاريخية واضحة، مكاسب مواثيق صدرت قبله (إعلان استقلال الولايات المتحدة الأمريكية، الثورة الفرنسية، مكاسب الفكر الإنساني المعاصر في النظر إلى العلاقات الإنسانية) ويقدم خلاصة لجهد فكري قانوني وسياسي موصول بضغوط وإكراهات وأسئلة اللحظة التاريخية العامة التي أنجز في إطارها، لكن روحه العامة والضابطة للمفاهيم المنسوج بواسطتها تفهم انطلاقا من تصورات فلسفية سياسية محددة، تصورات موصولة - كما قلنا - بكثير من قناعات ومكاسب الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر.

لهذا السبب ينبغي عدم تناسي الخلفية النظرية الموجهة للميثاق عند محاولة التفكير فيه، والتفكير في كيفيات الاستفادة التاريخية والسياسية من محمولاته النظرية والقانونية والأخلاقية؛ فوراء بنود الميثاق بعبارتها المختزلة مفاهيم وتصورات محددة لدلالاته القانونية.

وعندما نكون مقتنعين بالمبادئ الكبرى التي بلورتها دروس الفلسفة الحديثة في الفكر المعاصر: فإننا نستطيع فهم جوانب من المنطق الداخلي المتحكم في إنشاء الميثاق، وأقصد هنا أساسا صيغته التاريخية والنسبية وأفقه القانوني الموصول، كما قلنا آنفا، بملابسات سياسية تاريخية محددة. إن ميثاق ٤٨ بناء على ما سبق يعكس صيغة من صيغ التوافق البشري القابلة للتطوير والتجاوز، وذلك في ضوء العلاقات القائمة بين الدول داخل التنظيمات التي ترعى العلاقات الدولية وتصدر الإعلانات المعبرة عن أشكال اتفاقها وتوافقها.

تسلم الفلسفة الكامنة وراء نص الميثاق بنسبية المعارف والقوانين والقيم، وهي الفلسفة التي مهدت للفكر التاريخي الذي هيمن على التوجهات النظرية العامة[١٣] للفلسفة المعاصرة في القرن ١٩والنصف الأول من القرن العشرين. وهو الأمر الذي يعني أن كثيرا من النقاشات التي كانت تتجه إلى إضفاء الطابع والصبغة المطلقة على مواثيق حقوق الإنسان العالمية، سواء في فكرنا أو في الفكر المعاصر، لم تكن تعي بصورة واضحة المبادئ الفلسفية الكبرى الموجهة لروح المواثيق المذكورة. فهي تتناسى البعد التاريخي والروح الوضعية والأفق الحداثي الموجه للغة الميثاق وتعمل - مقابل ذلك - على استحضار لغة المطلقات لحظة التفكير فيها[١٤].

لهذا السبب نرى أن إعداد مداخل نظرية لمناقشة أسئلة حقوق الإنسان في الفكر العربي والممارسة السياسية العربية يساعد على إدراك أكثر شمولية لهذه الحقوق. ويمكن في نهاية التحليل بناء وعي يزاوج بين الممارسة المناهضة للتسلط والقهر وانعدام الحرية، وبين بناء الرؤية الفكرية الجديدة التي تعنى بقضايا حقوق الإنسان ضمن ما أطلقنا عليه مكاسب الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر.

إن معركة تبيئة مبادئ وقيم حقوق الإنسان في الفكر العربي تحتاج فعلا إلى معارك سياسية محددة في قضايا موصولة بالتحولات الجارية في المجتمع العربي، لكنها تحتاج أيضا وبالحدة والقوة أنفسهما إلى معركة الدفاع عن الحداثة في فكرنا المعاصر[١٥].

ولا بد من التوضيح هنا بأننا لا نتصور أن هذا الدفاع سيكتفي بنسخ قيم الحداثة ومبادئها كما تبلورت في الفكر الحديث والمعاصر، بل أنه مطالب بإعادة تركيب مقدمات الحداثة وآفاقها في ضوء تطورات التاريخ المعاصر، أي في ضوء المكاسب والإخفاقات التي تراكمت ومافتئت تتراكم في تاريخنا المعاصر: تاريخنا المحلي والخاص، وتاريخ الإنسانية العام الحاصل بجوارنا، وهو الأمر الذي يعني العمل في إطار أسئلة وإشكالات الفكر المعاصر التي نعتقد أنها تتجه لإعادة بناء مشروع الفكر الحديث في ضوء المتغيرات الجارية، وعلى مختلف الأصعدة والمستويات.

يدل غياب سؤال الحداثة المرتبط بالمرجعية النظرية الناظمة للتصورات السائدة في مجال حقوق الإنسان على غياب مكون مركزي من مكونات المجال. ولن تسمح الأبحاث القانونية المفسرة لقواعد المواثيق أو المحللة لآلياتها الإجرائية في مستوى التنفيذ، كما لن تسمح النضالات الميدانية المباشرة في هذا الباب، بإنجاز مشروع في استيعاب الاختيارات الفكرية المركزية المتضمنة في مواثيق حقوق الإنسان، إلا بالانفتاح على أسئلة المرجعية الفلسفية الحداثية في مختلف أبعادها، والانفتاح أيضا على مختلف الإشكالات النظرية والتاريخية التي تطرحها.

سيظل سؤال الحداثة مطروحا في جدول أعمال المشتغلين بقضايا حقوق الإنسان، وكل استمرار في مخاتلته أو القفز عليه لا يلغيه قدر ما يؤجله ويراكم إشكالات جديدة في موضوعه، إشكالات تقتضي بناء آليات في الفهم والنقد والمراجعة، قادرة على تهيئة الشروط النظرية المساعدة على تركيب وعي أكثر مطابقة لمتطلبات حقوق الإنسان في حاضرنا ومستقبلنا[١٦].

لا ينبغي أن يفهم من إلحاحنا على أهمية المشروع الفلسفي الحداثي في مجال التفكير في نظام النظر المؤطر لمواثيق حقوق الإنسان أننا نتصور أن الحداثة عبارة عن قواعد ومفاهيم جاهزة ومغلقة. إنه يعني - أولا وقبل كل شيء - المساهمة في عملية الاستيعاب التاريخي والنقدي لرؤية جديدة للإنسان وللطبيعة والمجتمع والتاريخ. وهي الرؤية المحايثة لمواد وبنود المواثيق المتصلة بموضوع حقوق الإنسان. ومعنى هذا أن بإمكان الثقافة العربية أن تساهم في تركيب تصوراتها الفلسفية الحداثية، المستندة إلى معاركها الذاتية في موضوع بناء الوعي الجديد المطابق لإشكالات الأزمنة الحديثة والمعاصرة، مستفيدة مما يمكن اعتباره - بلغة العروي - المتاح للبشرية جمعاء[١٧].

عندما نتابع النقاشات السائدة في موضوع العالمية والخصوصية في مجال حقوق الإنسان، نلاحظ أن كثيرا من الأسئلة والقضايا التي تعالجها تعد غير ذات موضوع، فهي تعمل على تركيب إشكالات لا تتجاوز في المستوى النظري عتبة ما يعرف بتحصيل الحاصل، إنها تربط ميثاق ٤٨، على سبيل المثال، بشروطه التاريخية والنظرية، وكذا بالسياق السياسي الذي تبلور في محيطه. وهذا الأمر في حد ذاته يناقض النتائج التي يصلون إليها. ولا يمكن لأي مقتنع بمكاسب الفكر الفلسفي الحديث والمطلع، في الوقت نفسه، على ملابسات إنشاء الميثاق المذكور إلا أن ينظر إلى الترابط المذكور باعتباره امتيازا تاريخيا يمنح الميثاق جدارة انتسابه لزمن محدد ساهم في انشائه. كما يمنحه في الآن نفسه خصائص النص القائم، على توافق تاريخي قابل للتجاوز، متى ما توافرت شروط ذلك. لكن الذين يخاصمونه، بناء على المقدمات نفسها، يتجنبون المعطيات التي ذكرنا ليعودوا أدراجهم نحو تصورات أخرى نقيضة. تصورات معادية للتاريخ وللنسبية في التاريخ[18].

إن النصوص البديلة التي ركبت لتجاوزه من طرف أولئك الذين يخاصمون روحه الحداثية تعود بالتفكير في موضوع الإنسان وموضوع حقوقه إلى لغة الإطلاق والدوغما، لغة الفكر المتعالي عن التاريخ، وهنا يصبح الإشكال موصولا بموضوع البحث والتفكير في كيفيات بلورة المشروع الحداثي في فكرنا المعاصر. بحكم أنه يتيح إمكان انخراط أفضل في دعم مشروع تصور نقدي أكثر تاريخية للأسئلة التي تطرحها مواثيق حقوق الإنسان، تصور نعتقد أنه يقف أيضا وراء المواثيق التكميلية التي تبلورت في العقود اللاحقة من أجل تتميم وتطوير وإغناء ميثاق ٤٨، في ضوء الأسئلة الجديدة والمعطيات التاريخية والسياسية المستجدة، حيث تكون في المواثيق المذكورة أمام جهد قانوني سياسي موصول بمكاسب ميثاق ٤٨، ومكاسب الفكر الفلسفي المعاصر، ومن زاوية منظور تاريخي محدد لهذه المكاسب.

بناء على ما سبق نحن لا نتصور إمكان تحقيق تقدم ما في مجال تطور وتطوير الوعي بحقوق الإنسان في فكرنا دون إتمام حماية الإصلاح الديني التي انطلقت في نهاية القرن التاسع عشر، وتبلورت في مساعٍ للتربية الخلقية التوفيقية، وخاصة مشروع محمد عبده الإصلاحي، الذي كان يروم تكييف المجتمع الإسلامي مع مقتضيات ومتطلبات الأزمنة الحديثة[19]. هذا المشروع الذي اتخذ صورا ومظاهر أكثر قوة في مشروع نقد العقل العربي الإسلامي، كما تبلور في أعمال محمد عابد الجابري ومحمد أركون[20]، وكما تبلور بصيغ أخرى متنوعة في إسهامات الفكر النقدي العربي المعاصر في نهاية الربع الأخير من القرن العشرين[21].

فلا يمكن تعزيز جبهة العمل في مجال حقوق الإنسان دون دعم جهود هذا الفكر في مجال نقد العقل الإسلامي، ونقد آلياته في التفكير، ولا يتحقق ذلك إلا بوساطة استيعاب مكاسب الفكر المعاصر في مجال المعرفة والتاريخ، وفي مجال النظر إلى الإنسان والعقل والمستقبل.

يتطلب العمل، إذن، في مجال حقوق الإنسان بناء وإعادة بناء تصورات جديدة في موضوع الإنسان والطبيعة والعقل والتاريخ والحرية، وهذه التصورات تعد محصلة جهود فكرية حصلت بجوارنا في التاريخ الحديث والمعاصر، وقد حصلت بصورة مطردة ابتداء من القرن ١٦، حيث راكم الفكر الفلسفي الحديث معطيات نظرية مركزية في هذا الباب، وهو الأمر الذي أسهم في إمكان تركيب وإنشاء المواثيق الناشئة في مجال حقوق الإنسان بالصيغ التي نشأت بها. ولا يمكن أن نحقق في فكرنا المعاصر تحولا نوعيا في هذا المجال من دون مباشرة بناء ما يمكن من تركيب عناصر ومعطيات الوعي المذكور بأساليبنا الذاتية في النظر وفي العمل، لنتمكن في النهاية من الانخراط الفاعل والقوي في جبهة النضال الحقوقي، في المستوى المحلي وفي الفضاء الإقليمي، وكذا في المستوى العالمي، مستندين إلى أبنية نظرية متماسكة ومنفتحة - في الوقت ذاته - على أسئلة أزمنتها المتواصلة.

ومن أجل توضيح أكثر للرؤية الفلسفية الحداثية المحددة لمرجعية ميثاق ٤٨، وتوضيح أفضل لخلفيته الفلسفية والسياسية نقف أمام البند الأول لتركيب مناقشة تحليلية مساعدة على إضاءة جوانب من أبعاده، بالصورة التي تكمل نظرتنا إلى هذا المحور من موضوعنا.

ينص منطوق البند الأول في هذا الميثاق على ما يلي:

«يولد الناس أحرارا ومتساوين في الكرامة والحقوق، وهم قد وهبوا العقل والوجدان، وعليهم أن يعاملوا بعضهم بعضا بروح الإخاء»[42].

تشير الأبحاث التي اعتنت بالميثاق، وببنده الأول بالذات، إلى أن هذا البند قد اتخذ جملة من الصيغ قبل أن يستقر على الصيغة التي أعلن بها، وأن هذه الصيغ تطورت بالحذف والإضافة والتعديل، فقد تبلور على سبيل المثال في مرحلتين سابقتين من مراحل تحريره كما يلي:

- «إن البشر هم أعضاء لنفس العائلة. أحرار متساوون في الكرامة وفي الحقوق وعليهم أن يعتبروا أنفسهم إخوة».

- «جميع الكائنات البشرية تولد حرة ومتساوية في الكرامة والحقوق، لقد منحتهم الطبيعة العقل والوعي، ولكل منهم أن يعامل الآخر في جو من الأخوة».

عندما نكتفي بالصيغتين المذكورتين، ونقاربهما بالصيغة التي جرى الاتفاق عليها في الميثاق، ندرك التحولات والتغيرات التي لحقت بعض مقاطعه ومفرداته. كما ندرك روحه التاريخية التوافقية، فقد حُذفت الكلمات الآتية: الطبيعة، الأسرة، الكائنات، وأضيفت كلمة روح في نهاية البند. واستُبدِل بجملة منحتهم الطبيعة فعل وُهِبوا.

نجد بعض الكلمات المحذوفة متضمنة في ديباجة الميثاق، وقد يكون هذا هو مبرر حذفها، فالديباجة في مثل هذه النصوص عبارة عن نص يغطي بتوجهه الافتتاحي المبدئي العام

مختلف بنود الميثاق، بل إن البنود تعيد تفصيل القول في بعض مفرداته، وفي بعض مضمراته، وذلك استنادا إلى خصائص ومميزات النمط الكتابي المتعلق بالمواثيق والعهود المماثلة.

إن تطور صياغة البند والانتقال في تحريره من الصيغتين اللتين أوردناهما، اعتمادا على محاضر جلسات إعداد الميثاق[٣٣] يعكس جوانب من مستويات طريقة النقاش التي كانت دائرة بين أعضاء لجنة الصياغة التي أعدت الميثاق، ويحدد عناصر من المعطيات التاريخية العينية التي ساهمت في إنجازه.

لا تخلو الصيغة الحالية للبند من إشكالات، فهي مكونة من ثلاثة مقاطع، تؤسسها الأفعال الواصفة الواردة فيها (يولد، وُهبوا، يعاملوا). الفعل الأول صيغته النصية خبرية، والثاني مبني للمجهول، والثالث مسبوق بالصيغة الأمرية (وعليهم أن يعاملوا). وكل مقطع من هذه المقاطع يستحضر خلفية نظرية مضمرة ويتخلى عن خلفيات أخرى.

وما يهمنا هنا، هو إبراز المنحى الوضعي الذي يستوعب الفعلين الأول والثالث، والمنحى الحدسي المتضمن في الفعل الثاني، وما يهمنا قبل ذلك هو التأكيد على روح الاجتهاد المستوعبة لشروط التحرير وضغوطه، حيث لا يمكن فصل النص، كما قلنا ونؤكد، عن سياقاته التاريخية الفكرية والسياسية والعامة والخاصة.

تُؤسس مقاطع البند بوساطة جملة من المفاهيم القاعدية الكبرى: البشر (جميع الناس)، الحرية (أحرارا)، متساوين (المساواة)، روح الإخاء (الأخوة)، وتلحمها مفاهيم أخرى تابعة للأولى ومترتبة عنها، مفاهيم أخرى موصولة بمنظومات الفكر الحديث وتصوراته السياسية من قبيل الكرامة (الحقوق، العقل، الوجدان، المعاملة).

وهذه المفاهيم الأخيرة لا تستقيم ولا تفهم إلا في إطار التأسيس النظري الذي تمارسه الأولى، فالبشر عقل ووجدان، والحرية كرامة وحقوق، والأخوة معاملة.

لا تتمتع كل المفاهيم بالدقة ولا الوضوح الكافيين، صحيح أنها تقرأ بعضها ببعض، وتفهم في سياق بعضها وسياق الديباجة، ثم سياق تتالي بنود الميثاق. إلا أن كل هذا لا يمنعنا من الإشارة إلى بعض الالتباسات التي ظلت حاصلة في بعضها، وخاصة تلك التي تستند، بصورة ضمنية، إلى اختيارات فلسفية محددة، مثل مفهوم الحقوق ومفهوم الحق الطبيعي بالذات، وذلك بحكم تنوع مرجعية هذا المفهوم وتطورها، أو المفاهيم التي تحيل إلى فضاء أخلاقي (الكرامة). ولو جاء هذا المفهوم الأخير في صيغة «الآدمية» لكان أقوى في نظرنا. كما أن الكلمات ذات الصلة بفلسفة الأنوار والنزعة الإنسانية، التي سادت في القرن الثامن عشر، من قبيل ثلاثية الحرية، الإخاء، والمساواة تحيل مباشرة إلى مبادئ الثورة الفرنسية والفكر السياسي الذي واكبها ومهد لقيامها، كانت في أغلبها في حاجة إلى تدقيق أكثر في الصياغة، وذلك في ضوء التحولات التي لحقت هذه المفاهيم عبر التاريخ.

لكن درجة الالتباس والغموض في المفاهيم تبدأ في التقلص عندما نتجه لإنجاز عمليات في الفهم نستحضر فيها الخلفيات النظرية الفلسفية التي تمنح المفاهيم والكلمات المذكورة دلالاتها العامة، المساعدة على التواصل النظري المنتج. في هذه الحالة يتحول البند إلى أفق في النظر القانوني المختزل، موصول بالنظرة الحداثية للإنسان والعقل والطبيعة.

هل نستطيع القول إن البند يستدعي في العمق مبادئ الثورة الفرنسية الكبرى. وهي مبادئ قد تفهم في سياقات أخرى باعتبارها مبادئ غير قابلة للتعميم كما هي؟

يطرح هنا إشكال العام والخاص، فقراءة المفاهيم في مستواها الدلالي المباشر. مستوى اللغة المشيرة إلى مطلب أو قضية بعينها (الحرية، المساواة، الإخاء)، تدرجها في إطار العام، لكن الانتقال من عتبة العام إلى عتبة تجربة في النظر وفي الفكر السياسي والفلسفة السياسية بالذات، الفكر الذي تمت إعادة بلورة المفاهيم في إطاره ينقلنا إلى الخاص، لكن هذا الأخير لا يعتبر نفسه كذلك في إطار صيرورة فكرية مؤمنة بوحدة التاريخ وغائيته. مواقف تعتبر أن الثورة الفرنسية شأن كوني، فلا أحد ينفي أهمية الحرية ومطلب الإخاء ولزوم المساواة في حياة البشر.

هنا تصبح المسافة بين العام والخاص مسافة نظرية. أما روح المفاهيم في التاريخ وفي حقل الصراع الاجتماعي فإنها واحدة. ومن هنا أهمية هذا البند وأهمية الدفاع عنه باعتباره أمرا يخص البشرية جمعاء، ويعبر عن حاجات إنسانية دون قيود ولا حدود.

ولا شك في أن هذا البند - في تصورنا - قد ازداد غنى في الجيلين الثاني والثالث من المواثيق، التي انتقل فيها الفكر الحقوقي من الفرد المواطن إلى المجتمع (المجتمعات والشعوب)، ثم إلى مبدأ التضامن.

تتضح دلالة البند ودلالات مختلف مفاهيمه عندما ننتقل به من مستوى العام والمجرد إلى مستوى الخاص والعيني، أي الانتقال من «جميع الناس» إلى الأفراد المواطنين، ومن الحرية والمساواة والإخاء، كمفاهيم موصولة بفكر سياسي محدد، إلى الصراع التاريخي المتواصل في حياة الإنسان، من أجل حرية القول والعقيدة، ومن أجل مساواة تحترم آدمية الإنسان، عندما ترادف الكرامة بالآدمية، وهو ما يعني تقليص الدلالة الأخلاقية بالإعلاء من شأن الدلالة التاريخية، ونفهم الحقوق فهما وضعيا، أي نفهمها بلغة المصالح، ففي هذه الحالة سيحصل ارتباك في البند يتعلق الأمر بمفارقة النص للتاريخ. وبالمسافة البعيدة الحاصلة بينه وبين حقيقة الواقع الذي يعيش الإنسان في إطاره ظروفا بعيدة تماما عن التناغم الحاصل في مفاهيم البند في صورتها الناظمة للقول، ولعل المواثيق التي أنشئت في ستينيات القرن الماضي، كما أوضحنا آنفا، قد عملت على تدارك بعد ثغرات ميثاق ٤٨، بل إنها ساهمت في تطويره، وذلك بمحاولتها بلورة مواثيق تروم الإحاطة بما لم يرد فيه أو ورد بصور مجردة ومبهمة.

نقطة ضعف البند في نظرنا لا تتمثل فيما أشرنا إليه الآن، ففي كل المواثيق والعهود ومنتوجات النظر البشري تُؤَسس هذه المسافات بين النصوص والوقائع، بين التصورات وأحداث التاريخ بدرجات مختلفة من التفاوت والتباعد. ويعمل البشر بجهودهم المتواصلة وصراعاتهم المتتالية على تخطي هذه المسافات أو تقليصها، أو الحد من إمكان مزيد من اتساعها... نقطة ضعف البند تحصل عند إغفال قراءته بمعزل عن خلفيته الحداثية، وهي الخلفية المؤسسة لمبدأ الروح التوافقية التي أنتجته لحظة إنتاجه الأول.

صحيح أن هناك نقط ضعف أخرى يمكن تبينها في شكل صياغته من قبيل المقطع المبني للمجهول فيه، حيث ترد جملة «وُهِبوا العقل والوجدان» فلعل هذه الجملة متضمنة في جميع الناس، ولعل بعض عناصرها منصوص عليه في الديباجة، ولعل موقعها جاء متأخرا في صيغة البند، ولعلها أخفت كلمة ارتأت اللجنة لأسباب متعددة ألا تذكرها. لكن ما يمكن أن نستنتجه من كل ما سبق هو أن تعيين ماهية الإنسان جاءت عامة في البند، على رغم التشخيص الذي تمظهرت به في الديباجة.

في البند كلمة أخرى تثير مشكلة نظرية، يتعلق الأمر بكلمة الإخاء، فالدلالة القرابية للمفهوم تمنحه مرجعية تقلص من شحنته الحداثية المتضمنة بشكل قوي وواضح في مفهوم الفرد ومفهوم المواطن، أي روح الفردية وروح المواطنة. وهما معا يحيلان إلى مرجعية الحداثة السياسية والمشروع السياسي الليبرالي.

وما يخفف من حدة أسئلتنا هو استحضارنا لضرورات خاصية النمط الكتابي، فالبند فقرة موجزة مستلة من سياق عام، وهي تشير إلى قضايا محددة، وطبيعتها الاختزالية هي التي تثير ما نحن بصدد إبرازه. وما عدا ذلك فإن المرمى التواصلي المؤسس لنمط هذه الكتابة هو الذي يبرر جوانب كثيرة من أشكال غموضها.

تساهم عملية الإضاءة المختزلة، التي حاولنا من خلالها إبراز نوعية التركيب الفلسفي الحقوقي السياسي والتاريخي المتضمن في البند الأول، في التخلي عن المواقف القطعية في النظر إليه وإلى الميثاق ككل، وهي تكشف أمامنا صور التداخل والتقاطع الحاصلة بين المنظور الفلسفي الحداثي والمنظور السياسي الليبرالي، ومقتضيات الإنجاز التوافقي التي أملتها ملابسات تاريخية محددة، وكذا متطلبات الكتابة المواثيقية - إذا صح هذا التعبير - المرتبطة بالبعد القانوني. ولعلنا بفضل هذا العمل نكون قد حاولنا تجنب مواقف النقد السلبي التي بدل أن تعمل على تفكيك لغة الميثاق ونقد خلفيته النظرية من أجل تركيبها وإعادة بنائها بصورة أكثر تماسكا، تتجه بدل ذلك إلى التفكير في إنشاء مواثيق مضادة؛ فتستعيد في الأغلب الأعم وبصورة مكشوفة ما يعتبر مرادفا للميثاق متمما بالمواثيق التكميلية الصادرة بعده أو تسبح على منواله انطلاقا من مقدمات وأصول نظريته، التي لا علاقة لها بالفلسفة الناظمة لبنوده[٢١].

نحن هنا ندافع عن المنزع العالمي لهذه الحقوق في روحه التاريخية النسبية، وفي سياق موازين القوى الدولية التي تشتغل في إطارها منتديات المنتظم الدولي. لكننا نعي في الوقت نفسه أن مواثيق التوافق التاريخي والسياسي تتحدث بلغة موصولة بالمنظور الجديد للإنسان وللطبيعة والتاريخ، وهو المنظور الذي يتقاطع مع تصورات سادت في أزمنة أخرى سابقة على الأزمنة الحديثة.

ثانيا: أسئلة الحداثة السياسية

تبينا فيما سبق أن المرجعية النظرية الناظمة لبنود ميثاق ٤٨ والمواثيق الجزئية الصادرة بعده، التي تروم تطويره، تندرج ضمن الرؤية الفلسفية الحداثية. ونريد قبل الانتقال إلى صياغة وتعيين بعض الأسئلة الأخرى المرتبطة بالمجال السياسي، والتي لا يمكن من دونها أن نسهم في تعميق الوعي الفلسفي السياسي بمبادئ حقوق الإنسان في فكرنا العربي، أن نؤكد هنا مرة أخرى أن المرجعية الفلسفية الحداثية عبارة عن أفق في النظر، يستند إلى مقدمات محددة وتؤسسه طرائق في الفكر محكومة بأصول ومبادئ نظرية عامة، إضافة إلى تمفصله مع تجربة في التاريخ مفتوحة على مغامرة تاريخية معروفة، مغامرة التاريخ الأوروبي الغربي الحديث والمعاصر. والغاية من هذا التأكيد هي استبعاد الطابع الدوغمائي عن مفهوم الحداثة، واستبعاد أيضا المقاربات التي تفكر في موضوع حقوق الإنسان، مستحضرة ميراث الفكر الإنساني الفلسفي والديني القديم، مغفلة تماما القطيعة الكبرى والدور الأساسي الذي لعبته المرجعية الحداثية في تركيب مواد هذه الحقوق[٢٥].

إن مفاهيم الإنسان والطبيعة والعقل والحرية والمساواة حاضرة في المأثور النظري التاريخي لمختلف الحضارات الإنسانية القديمة. إلا أن الدلالات التي اتخذتها المفاهيم المذكورة في الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر تختلف تماما عن دلالات ومعاني المفاهيم نفسها في السياقات النصية القديمة. إن صيغتها القانونية المؤسسة في إطار من التوافق المحكوم بشروط تاريخية محددة، والمستند في الآن نفسه إلى مكاسب فكرية مندرجة في عداد الإرث البشري المشترك، يمنحها خصوصيتها الجديدة وإطارها القانوني السياسي الجديد. لهذا السبب أبرزنا ضرورة وأهمية ربط العمل في ميدان حقوق الإنسان بالعمل الفكري الرامي إلى دعم المنظور الحداثي للإنسان والطبيعة والتاريخ، ذلك أنه من دون إنجاز الربط المذكور والوعي بالتلازم الفعلي الحاصل بين المبادئ ذات الصبغة القانونية في مجال حقوق الإنسان ومرجعيتها النظرية الحداثية والتاريخية سنظل نمارس عمليات في الخلط الفكري وتركيب المفارقات.

وفي هذا السياق نعتقد أن الجهود الفكرية التنويرية الحاصلة خلال القرنين الماضيين في فكرنا العربي، أسهمت ولا تزال تسهم في إعداد الأرضية الفكرية والتاريخية الملائمة لانغراس أفضل لمبادئ وثقافة حقوق الإنسان في فضائنا الفكري والسياسي.

ولأن موضوع حقوق الإنسان يتأسس ضمن منظور فلسفي حداثي عام، ويتأسس في الوقت نفسه في إطار المجال السياسي باعتباره الإطار الوسائطي الذي يتم العمل فيه من أجل الحد من مظاهر الاستبداد من أجل توسيع دوائر الوعي بأهمية المشروع السياسي الديموقراطي، فإنه لا يمكننا أيضا أن نفصل بين تعزيز جبهة الدفاع عن حقوق الإنسان وبناء المشروع الديموقراطي في فكرنا وفي حياتنا السياسية.

هناك روابط نظرية وتاريخية وسياسية جامعة بين مبادئ حقوق الإنسان والمبادئ الكبرى المؤسسة واللاحمة للممارسة السياسية الديموقراطية، ولهذا نحن نعتبر أن العمل من أجل تحقيق مشروع التحديث السياسي في العالم العربي يعد بمنزلة أرضية معززة للعمل الحقوقي، الميداني في مجال حقوق الإنسان، كما نعتبر أن تعميق الوعي بمفاهيم الحداثة السياسية في مختلف أبعادها يفتح الطريق على مصراعيه أمام عمليات استيعاب روح وآليات المواثيق العالمية لحقوق الإنسان.

وعلى رغم التقاطع والتداخل الحاصل بين الجبهتين في الواقع العربي، حيث يغلب بعض الفاعلين السياسيين مدخل النضال الحقوقي الموصول بتنظيمات المجتمع المدني الجمعوية، فإن المدخل الثاني المرتبط بالعمل السياسي الحزبي الهادف إلى ترسيخ آليات التحول الديموقراطي لا يتناقض مع الأول، ولعلهما يتكاملان معا بحكم وحدة الهدف.

وقد لا نكون مبالغين لو اعتبرنا أن الصيغة القانونية المختزلة التي تبلور بها ميثاق ٤٨ تعكس بصورة واضحة طابعه السياسي المباشر، وذلك ليس فقط لأن منطوقه المطلبي يروم الحد من سيطرة الدولة المستبدة، بل لأن المفاهيم التي استعملت فيه تنتمي أساسا إلى مجال الفلسفة الحديثة والمعاصرة. نحن نشير هنا إلى مفاهيم الحرية، العدل، القانون، المساواة، العقل، الأمن، الدولة، تداول السلطة، إرادة الشعب، مصدر السلطة، الضمان الاجتماعي... فلا يمكن أن تقرأ بنود الميثاق المنسوجة بمفاهيم من قبيل ما ذكرنا دون الانتباه إلى طبيعتها وإلى علاقتها المركزية بالمشروع السياسي الليبرالي في صيغه المتعددة والمتطورة[٢٦]. وتضمنه في الآن نفسه لبعض المفاهيم التي ترتبط بتيارات سياسية أخرى مناوئة له ولنزعته الفردية.

يشمل الميثاق - إذن - جملة من المفاهيم التي لا يمكن أن تفهم في أصولها إلا في إطار الفلسفة السياسية الحديثة. وإذا كنا قد بينا آنفا ارتباط بعض مفاهيم وصيغ الميثاق بالمرجعية الفلسفية الحداثية، وخاصة في كيفية تصورها للإنسان وللطبيعة والعقل، فإن مفاهيم أخرى مماثلة لما سبق لا يمكن أن تستوعب بصورة تاريخية من دون إدراك جيد لنوعية علاقتها

بالمشروع الفلسفي السياسي الذي بلورته نصوص مؤسسي السياسة الليبرالية، ابتداء من القرن السابع عشر، من دون أن يعني هذا أننا ننفي تضمن الميثاق لمعطيات نصية موصولة باختيارات فلسفية سياسية أخرى مرتبطة بالفكر السياسي المعاصر.

نحن نشير هنا إلى المفاهيم السياسية المركزية في الميثاق، مثل الفرد والحرية وسيادة الشعب والمشاركة، إلى غير ذلك من المفاهيم التي تحيل إلى مرجعية سياسية محددة.

إن الحديث عن الإنسان الفرد والحديث عن الشخص والشخصية القانونية يضعنا أمام المفاهيم التي عوضتها المفاهيم المذكورة، مفاهيم التقليد والطاعة والرعية والتفويض الإلهي، وهي مفاهيم تستند إلى رؤية أخرى لا علاقة لها بالرؤية السياسية الحداثية التي تنظر إلى الإنسان كقيمة عليا في ذاته.

إن الإنسان في المنظور الفلسفي والسياسي للميثاق يولد مالكا لحقوق طبيعية لا تعزى إلى أي إرادة غير إرادته. إنه مواطن فرد ينتمي إلى جماعة، وهو عبارة عن كائن عاقل حر وقادر على الفعل الإرادي المسؤول.

لا يمكن إذن إبراز أهمية مفاهيم حقوق الإنسان وإغفال أهمية نقد العوائق والإشكالات النظرية والتاريخية التي تحول دون إدراك عميق مبدع ومؤصل لهذه المفاهيم. ذلك أن استمرار هيمنة تصورات محددة عن الإنسان والعقل والطبيعة، واستمرار هيمنة الأفكار المرتبطة بموضوع السلطة والدولة في تعاليهما المؤسس بلغة المطلق والطوبى المقنعة لا يساعدان على تحقيق القطيعة المساعدة على تهيئة الأرضية السياسية الجديدة والمناسبة لفهم أكثر نقدية وأكثر تاريخية لمفاهيم حقوق الإنسان، ولمختلف الأبعاد النظرية والتاريخية المؤسسة لها والموصولة بها.

لهذا السبب تصبح معركة الإصلاح السياسي، معركة تقليص هيمنة التصورات الاستبدادية في مجال السلطة السائدة في العالم العربي، معركة الديموقراطية، من المعارك الموصولة بمعركة حقوق الإنسان، كما أن المعارك الثقافية في موضوع نقد الذهنيات العتيقة المهيمنة على فكرنا وطرائقنا في النظر إلى العالم والمعرفة والتاريخ تندرج في الأفق نفسه[37].

تقرأ بنود ومواد الميثاق بكثير من الوضوح عندما نستدعي - أثناء القراءة - المبادئ الكبرى لنظرية التعاقد الاجتماعي في مجال تأسيس السلطة السياسية، وكذا أهم المفاهيم المرتبطة بها من قبيل الحق الطبيعي: الحرية، العقل، القانون، الفرد، الأمن، المشاركة، السيادة... إلخ. فقد أسست هذه المفاهيم واتخذت حمولتها الدلالية الجديدة في النصوص الكبرى المؤسسة للفكر السياسي الحديث، نصي اللفياتان (التنين أو الدولة الوحش) وأسس السياسية لتوماس هوبز، ونص الحكم المدني لجون لوك ورسالة في اللاهوت والسياسة لسبينوزا، ثم نص روح الشرائع لمونتسكيو، ونصي روسو رسالة في أصل التفاوت بين الناس، والتعاقد الاجتماعي،

ففي هذه النصوص - على سبيل المثال - تبلورت الملامح البارزة لنظرية التعاقد الاجتماعي داخل فضاء الفلسفة السياسية الحديثة، وهي ملامح لا يمكن فصلها عن الفتوحات النظرية للمشروع الفلسفي الحداثي الذي برزت معالمه الأساس في عصر النهضة الأوروبي، وهو العصر الذي أنجز، كما هو معروف، عملية انقطاع تاريخي وفكري مع مقدمات النظر التي كانت سائدة في العصور الوسطى، والتي كانت خاضعة لنظام القول الديني وتصوراته الكبرى للإنسان والطبيعة والقيم والتاريخ.

انطلاقا مما سبق يمكن أن نستوعب بصورة أفضل المواد التي ترتبط بموضوع الديموقراطية، ونقصد بذلك البند ١٩ والبند ٢٠، ثم البند ٢١. وهي الفصول التي عينت بعض الحقوق السياسية المرتبطة بعلاقة المواطنين بالدولة.

ينص منطوق البنود المذكورة على ما يلي:

البند ١٩ - لكل شخص حق التمتع بحرية الرأي والتعبير، ويشمل هذا الحق حريته في اعتناق الآراء من دون مضايقة، وفي التماس الأنباء والأفكار وتلقيها ونقلها إلى الآخرين، بأي وسيلة ودونما اعتبار للحدود.

البند ٢٠ - ١- لكل شخص حق حرية الاشتراك في الاجتماعات والجمعيات السلمية.

١- لا يجوز إرغام أحد على الانتماء إلى جمعية ما.

٢- لكل شخص حق المشاركة في إدارة الشؤون العامة لبلده، إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يختارون في حرية.

٣- لكل شخص، بالتساوي مع الآخرين، حق تقلد الوظائف العامة في بلده.

البند ٢١ - إرادة الشعب هي مناط سلطة الحكم، ويجب أن تتجلى هذه الإرادة من خلال انتخابات نزيهة تجرى دوريا بالاقتراع وعلى قدم المساواة بين الناخبين، وبالتصويت السري أو بإجراء مكافئ من حيث ضمان حرية التصويت[٢٨].

تضعنا هذه البنود أمام معطيات تتعلق بموضوع الديموقراطية كما تبلورت في الفكر السياسي المعاصر، وفي تواصل أيضا مع مقدمات وأصول الفكر السياسي الليبرالي الحديث. وذلك دون إغفال الترابط الحاصل بين أصول الليبرالية ومبادئها النظرية الكبرى، والتحولات التي لحقت الأصول والمبادئ في المشروع الديموقراطي المعاصر في تلويناته المختلفة.

يعكس منطوق البنود التي أوردنا الطابع السياسي المباشر للميثاق في مجال النضال من أجل تحقيق الديموقراطية، وهي بنود تتجه لبلورة جملة من الحقوق العينية المرتبطة بآليات محددة في مجال العمل السياسي. وإذا كنا ندرك أهمية مبدأ تداول السلطة في الدولة الديموقراطية المعاصرة أدركنا أهمية الخلفية الفلسفية في منظور الميثاق للسلطة والدولة، أي أدركنا حضور الطابع التعاقدي المساواتي للأفراد والجماعات في ترتيب وإدارة شؤونهم

السياسية. ومعنى هذا أن الميثاق محكوم بتصور معين لشرعية السلطة لا علاقة له بالشرعيات القائمة في مجتمعاتنا. إن الشرعية في الميثاق تستند إلى الحقوق الطبيعية وإلى العقلانية، ثم إلى الإرادة العامة ومبدأ التعاقد الحر والوعي، كما تستند إلى تجربة في التاريخ تخلت عن مطلقاتها الفكرية الكبرى لمصلحة تصورات تاريخية ذات طابع نسبي، تصورات موصولة بمكاسب الفكر المعاصر في مجال المعرفة وفي مجال التاريخ. وكل هذا يعني أن تطوير العمل السياسي الهادف إلى تحقيق المشروع السياسي الديموقراطي يقتضي بناء أسئلة ترتبط بمجالنا السياسي في أبعاده المختلفة.

تنفتح أسئلة المجال السياسي في موضوع حقوق الإنسان في العالم العربي على موضوع الشرعية السياسية القانوني التاريخي، كما تنفتح على أسئلة التصورات والأفكار والمفاهيم السياسية السائدة في الفكر السياسي العربي المعاصر، حيث تصبح المعركة النظرية في المجال السياسي معركة مركبة ومعقدة، معركة تتقاطع فيها إشكالات حقوق الإنسان العامة بإشكالات العمل السياسي في مجال ترسيخ القيم والآليات الديموقراطية. حيث لا يمكن - في نظرنا - الفصل بين أبعاد هذه الإشكالات في مختلف مظاهرها وتجلياتها.

يضاف إلى ذلك ضرورة الاستناد، في كل ما سبق، إلى مستجدات الفكر السياسي المعاصر، وضرورة مواجهة مختلف الصعوبات السياسية والتاريخية التي تحد من إمكان تهيئة الأرضية السياسية المساعدة على استيعاب أكثر تاريخية لمواثيق حقوق الإنسان في فكرنا المعاصر.

يتمثل الطابع المعقد لعملية استيعاب منظومة حقوق الإنسان في فكرنا المعاصر في الإكراهات الموصولة بطبيعة العلاقات الدولية، حيث تتناقض المصالح وتنشأ المفارقات في النظر إلى المبادئ والقيم والمواثيق الإنسانية. وفي هذا السياق ينبغي الحرص على إقامة التمايز المطلوب بين المستويات، من أجل الا نسهم في خلق معارك جانبية تبعدنا عن عمق القضايا الخلافية المؤسسة لدوائر الخلاف الكبرى، القائمة في مجال العلاقات الدولية.

ينبغي إذن أن نعمل على تطوير أسئلة مجالنا السياسية ونحن على بينة من مختلف الاحتياطات والاحترازات التي أشرنا إلى بعضها، لنتمكن - كما قلنا - من إنجاز انخراط تاريخي ونقدي في مجال الدفاع عن الفكر السياسي الداعم لمواثيق حقوق الإنسان.

إن تعميق الوعي بالخلفيات الفلسفية والأخلاقية التاريخية لحقوق الإنسان لا يعني قبول العالمية المقرونة بآليات الهيمنة التي يمارسها الغرب اليوم بحكم موازين القوى السائدة في العالم، قدر ما يعني تدعيم المكاسب الفلسفية الإنسانية، بتوسيع أبعادها في ضوء الخصوصيات التاريخية والثقافية. وضمن هذا السياق يمكن أن تشكل مساهمتنا في مناقشة الإشكالات النظرية والسياسية التي تطرحها مسألة حقوق الإنسان في واقعنا الراهن فرصة للمشاركة في جهود الإنسانية الرامية إلى مغالبة صور الصراع المستجدة في العالم. إن فعل

المقاومة الذي نبديه ونحن نفكر بصورة تاريخية ونقدية في قضايانا (استكمال تحرير الأراضي العربية، مقاومة الاحتلال، مناهضة التمييز العنصري والغطرسة الاستعمارية، حقوق المهاجرين)[٢٩] يعكس في حد ذاته جوانب مهمة من هذه الجهود التي ينبغي أن تتواصل من دون كلل، لنتمكن من بناء نقط اللاعودة واللاتراجع في عمليات انخراطنا في فهم ما يجري في العالم حولنا.

كما أن تطوير معارك النقد الثقافي ومعارك الإصلاح السياسي الديموقراطي، وكذا العمل من أجل مزيد من الاستيعاب التاريخي لمكاسب التاريخ المعاصر، كلها تعد بمنزلة معارك مدعمة ومعززة لمعركة تعميم الوعي لحقوق الإنسان في فكرنا وفي ثقافتنا السياسية.

وفي الإطار نفسه نحن نعتبر أن العناية بالظواهر الاقتصادية والسياسية والعلمية الجديدة من قبيل العولمة الناشئة بمختلف توابعها، وتفاقم ظاهرة البطالة في دول الجنوب والشمال على حدد سواء، ثم الثورة الإعلامية وما يمكن أن يترتب عنها - استقبالا - من نتائج في الفكر وفي العلاقات البشرية، وظواهر الإجرام الدولي، ثم التدويل الذي لحق بعض الأمراض كما لحق تجارة المخدرات، وتطور تقنيات علم الحياة، والبحوث الجارية للسيطرة على تركيب الجينات البشرية، كلها قضايا ستكون لها نتائج وآثار على مستوى منظومة حقوق الإنسان، وينبغي أن يكون لنا رأي فيها حتى لا نعيد القول غدا بأن جهود البشرية في هذا المجال موصولة فقط بقيم وتصورات معينة.

ونحن نفترض أن تكون مساهمتنا في بلورة جدل إيجابي حولها، بمنزلة مدخل جديد يسعفنا في تنكب درب العالمية في موضوع حقوق الإنسان، وذلك بالمعنى الذي تشكل فيه العالمية أفقا في طور التحقيق، لا مسألة مغلقة وبصورة قطعية وقسرية.

ولا تعني مباشرة الجدل في القضايا السابقة الذكر إغفال متطلبات الحاضر، متطلبات العمل من أجل تعميم الوعي بحقوق الإنسان في أبعادها النظرية الكبرى، الفلسفية والسياسية، التي حاولنا تعيين بعض قسماتها في محاور بحثنا، مبرزين تفصيلاتها الموصولة بالحقوق الأساس في الحياة المدنية، من قبيل الحق في الحرية، وفي الديموقراطية، ثم الحق في الدفاع عن الإنسان ومكاسب الإنسانية... الخ. فكل هذه المعارك الفكرية نحن مطالبون بخوضها لنتمكن استقبالا من ربح أمرين اثنين: تعميم الوعي بالرؤية الجديدة التي تتضمنها مواثيق الحقوق والعمل على تأصيلها بالابتكار الذي يسهم في إغناء مكاسب الإنسانية عندما يحين أوان تحولها من فضاء للصراع إلى فضاء للتضامن الفعلي والفعال: خدمة لإنسانية أكثر تكافؤا، أي أكثر إنسانية.

هوامش البحث

1 سبق أن اعتنينا في دراسة سابقة بموضوع الأسئلة الغائبة في الديموقراطيات العربية، ويمكن مراجعة هذه الدراسة في مجلة ثقافات الصادرة عن كلية الآداب التابعة لجامعة البحرين، ع٢، سنة ٢٠٠٢، صفحات ٢٧-٣٢.

2 يمكن مراجعة عينة من هذه التقارير - على سبيل المثال - في الكتاب غير الدوري الذي تصدره المنظمة العربية لحقوق الإنسان.

3 عملت بعض المجلات الصادرة في السنوات الأخيرة على إصدار ملفات ومحاور خاصة بموضوع حقوق الإنسان من منظور يعتبر أن مواثيق حقوق الإنسان تعكس التصورات الغربية المادية، وأنه لا يمكن إضفاء الصيغة الشاملة على هذه المواثيق. ويمكن العودة على سبيل المثال إلى مجلة المناهج التي تصدر ببيروت، والتي خصصت عددها رقم ١١، الصادر سنة ١٩٩٨، لمحور عنوانه «حقوق الإنسان... رؤية إسلامية».

4 يمكن الاطلاع على نماذج من هذه المواثيق كما يلي:
- إعلان القاهرة عن حقوق الإنسان في الإسلام في كتاب: سعاد محمد الصباح، حقوق الإنسان في العالم المعاصر، دار سعاد الصباح، القاهرة ١٩٩٦، صفحات ١٧٠-١٧٢.
- الميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب.
- المجلة العربية لحقوق الإنسان، ع٥، سنة ١٩٩٨، المعهد العربي لحقوق الإنسان، تونس، صفحات ١٢٢-١٣٦.
- الميثاق العربي لحقوق الإنسان: مجلة شؤون عربية، العدد ٨٠، الصادر سنة ١٩٩٤.

5 انظر كيفية مقاربة كل من الأستاذ محمد عابد الجابري والأستاذ محمد أركون لموضوع حقوق الإنسان في:
- محمد عابد الجابري الديموقراطية وحقوق الإنسان، سلسلة الثقافة القومية، ع٢٦، بيروت م.و.و.ع ١٩٩٤، وكذلك دراستنا لهذا الكتاب في كتابنا العرب والحداثة السياسية، دار الطليعة، بيروت ١٩٩٧، صفحات ٨١-٩٠.
- محمد أركون الإسلام وحقوق الإنسان، مجلة الوحدة، ع٦٣-٦٤ ١٩٩٠، صفحات ٦-١٨.

6 راجع بحث د. محمد نور فرحات، مبادئ حقوق الإنسان بين العالمية والخصوصية، المجلة العربية لحقوق الإنسان، ع١، ١٩٩٤، صفحات ٢٢-٢٩.
كما يمكن العودة إلى بحث محمد فائق، حقوق الإنسان بين الخصوصية والعالمية، ضمن كتاب حقوق الإنسان في الوطن العربي دراسة في النصوص، سلسلة كتاب المستقبل العربي، ع١٧ م.د.و.ع، بيروت ١٩٩٩.

7 تراجع في هذا الإطار أعمال مركز دراسات الوحدة العربية وخاصة:
- علي الدين هلال وآخرين، الديموقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، كتاب المستقبل العربي، ع٤، م.و.و.ع ١٩٨٦. والكتاب الصادر عن منتدى الفكر العربي بعمان وعنوانه: أديب الجادر وآخرون، النظام العالمي وحقوق الإنسان في الوطن العربي، عمان ١٩٩٣.

8 لا علاقة بين نظرتنا لموضوع الحاجة إلى تعميق الوعي بحقوق الإنسان في فكرنا، وبين المنظور الذي تتخذه الدعاوى الغربية في أثناء مواجهتها لبعض تجليات الصراع العالمي الحاصلة اليوم ضمن سياقات وشروط تاريخية محددة.
إن نظرتنا تنطلق من حاجتنا التاريخية الفعلية والذاتية، وليس من زاوية الإملاءات الخارجية المرتبطة بإشكالات الصراع القائم في المعترك الدولي بناء على حسابات المصالح السياسية والاقتصادية والاستراتيجية المتناقضة.

9 نريد التنويه هنا بالجهود المبذولة في المجلة العربية لحقوق الإنسان، وهي مجلة نصف سنوية يصدرها المعهد العربي لحقوق الإنسان، وخاصة في باب عنايتها بالمفاهيم والقضايا النظرية الكبرى المرتبطة بمجال حقوق الإنسان. وقد خصصت في أعدادها الصادرة جملة من المحاور والمقالات للعناية بأسئلة الحرية، السلطة والحكم والعنف والتسامح في الفكر العربي... إلخ - إلى جانب عنايتها بالقضايا الفكرية الأخرى الموصولة بشكل مباشر بموضوع حقوق الإنسان، وقد صدر منها - منذ صدورها سنة ١٩٩٤ إلى سنة ٢٠٠٢- تسعة أعداد التي خُصِصت لبحث القضية الفلسطينية وحقوق الشعب الفلسطيني في ضوء التحديات الراهنة.

10 عرف المغرب خلال العقود الثلاثة المنصرمة من القرن الماضي ظهور مجموعة من المنظمات التي تعنى بقضايا حقوق الإنسان وأهمها:

- العصبة المغربية لحقوق الإنسان وقد ظهرت في نهاية الستينيات.
- الجمعية المغربية لحقوق الإنسان ١٩٧٩.
- المنظمة المغربية لحقوق الإنسان ١٩٨٩.
- لجنة الدفاع عن حقوق الإنسان وقد أسست في نهاية القرن الماضي.

ويمكن العودة هنا من أجل توضيحات أكثر في هذا الموضوع إلى برهان غليون، حقوق الإنسان في الفكر السياسي العربي، ضمن الكتاب الذي أشرفت على تحريره، سلمى الخضراء الجيوسي، حقوق الإنسان في الفكر العربي، دراسات في النصوص (مرجع سبق ذكره) صفحات ٣٨٢ - ٤١٦.

11 إن حرص بعض الدول العربية على إنشاء مجالس مخصصة لقضايا حقوق الإنسان مرتبطة بها وبدواليبها في العمل يؤشر إلى تضخم في بناء وسائل وآليات لا تسهم، على رغم وجودها في تطور وتطوير العمل في هذا المجال. إن هذا الحرص يتجه في نظرنا في الظروف الراهنة - على الأقل - إلى منافسة الجمعيات المدنية والحد من مردوديتها السياسية والتاريخية.

وفي هذا السياق نقول إن عمل الدولة التاريخي والجاد ينبغي أن يتجه لتطوير مناهج التربية والتعليم في مدارسنا، وذلك بتقديم مواد تندرج في أفق التربية على حقوق الإنسان وكذا في إنشاء كراسي في الجامعات العربية تعنى بالقضايا الفكرية والسياسية والقانونية، التي يطرحها موضوع حقوق الإنسان في مجتمعاتنا وفي العالم

12 نحن نشير هنا إلى:

- إعلان الحقوق لولاية فرجينيا ١٧٧٦.
- إعلان استقلال الولايات المتحدة الأمريكية ١٧٧٦.
- الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان ١٧٨٩.

وقد تركت هذه المواثيق بصماتها الواضحة في ميثاق ٤٨، ثم في الإعلانات الأخرى التي تبناها المنتظم الدولي بعد ذلك لتطوير الميثاق المذكور، وهي:

- العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية ١٩٦٦.
- العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية ١٩٦٦.

وكذلك الإعلانات القضائية التي صدرت في موضوع البيئة والمرأة والطفل والتنمية والسلم... إلخ.

13 راجع مقالة سليم اللغماني، مفهوم حقوق الإنسان، المنشورة في المجلة العربية لحقوق الإنسان، ع١٩٩٤/١، صفحات ٨-٢١.

14 يمكن هنا مراجعة الأبحاث الآتية:
- Claude lefort, Droit de l'homme et la politique. Revue lire N 7 1980
- L. Ferry A. Renault, philosophie T. 3 P.U.F 1996.
- Collectif sous la direction de A. Renault, Historede la philosophie politique
- T.3 Naissance de la Modernite ED Calamann lévy Paris 1999.

15 Abdelah Laroui, la crise des intellectuels arabes ED: Masspers Paris 1970.

16 عبدالله العروي، مفهوم العقل، مقالة في المفارقات، م.ع.ث.ع، بيروت ٩٦. ويمكن مراجعة أيضا كتابنا درس العروي في الدفاع عن الفكر التاريخي، دار الفارابي، بيروت ٢٠٠٠.

17 يطلق عبدالله العروي الوصف المذكور على مكاسب الحضارة الغربية المعاصرة في الفلسفة والسياسة والعلم والتقنية، راجع كتابه مفهوم العقل، مقالة في المفارقات (مرجع سبق ذكره).

18 راجع كتابنا: الحداثة والتاريخ، حوار نقدي مع أسئلة الفكر العربي، أفريقيا الشرق، بيروت ١٩٩٩.

19 راجع القسم الذي خصصه العروي لدراسة حدود ومحدودية النزعة الإصلاحية في فكر محمد عبده في كتابه مفهوم العقل، مقالة في المفارقات.

20 راجع مشروع محمد أركون بالعودة إلى كتابه المهم
Pour une critique de la raison islamique ED: Maisoneure et larose Paris 1984.
ويمكن العودة إلى مشروع نقد العقل العربي لمحمد عابد الجابري، وقد صدر من مركز دراسات الوحدة العربية في أربعة مجلدات ابتداء من سنة ١٩٨٤، حيث صدر جزءه الأول تكوين العقل العربي إلى سنة ٢٠٠١ سنة صدور مجلده الرابع العقل الأخلاقي العربي، ومرورا بالجزء الثاني بنية العقل العربي ١٩٨٦، والعقل السياسي العربي ١٩٩٠.

21 تراجع في هذا السياق أعمال عبدالله العروي وخاصة كتابه العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة، بيروت ١٩٧٤.
وكتاب هشام جعيط أزمة الثقافة الإسلامية، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠١.

22 راجع نص الإعلان ونص البند في فريدريكو مايور وآخرين، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، اليونسكو ١٩٩٥.

23 اعتمدنا في هذا السياق على دراسة لبيير سيزر بوري PIER Cesare Bori، وهو فيلسوف إيطالي، وعنوانها خواطر حول فكرة الطبيعة «نحو قراءة ثاقفية للفصل الأول من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، المجلة العربية لحقوق الإنسان، ع١/٩٤، صفحات ٣٠-٤١.

24 انظر أهم الانتقادات التي وجهت للميثاق العربي لحقوق الإنسان، سواء في مستوى نسخه لبعض بنود المواثيق الدولية، أو في إعطائه للحكومات العربية صلاحية واسعة تسمح لها بتعليق الحقوق الفردية حفاظا على «الأمن القومي»، ثم في تغييبه لحقوق المواطنين في موضوع الآليات المرتبطة بالمشاركة في تداول السلطة في بحث برهان غليون:
- حقوق الإنسان في الفكر السياسي العربي ضمن الكتاب الجماعي الذي أشرفت على تحريره سلمى الخضراء الجيوسي، حقوق الإنسان في الفكر العربي (مرجع سبق ذكره).

25 Macpherson (C.B) la théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à locke, trad. Fuchs, Paris, Gallimant 1971.

26 راجع المواثيق التكميلية والقطاعية الصادرة بعد ميثاق ٤٨، وتوجه إشارة إليها في الفقرة الثانية من الهامش رقم ١٢.

27 راجع مصنفات عبدالله العروي التي حلل فيها بصورة نقدية أبرز المفاهيم المركزية في الفكر السياسي العربي: مفهوم الأيديولوجيا، مفهوم الحرية، ومفهوم الدولة، ثم مفهوم التاريخ، وأخيرا مفهوم العقل، وقد صدرت بالتتابع عن المركز الثقافي الذي ابتدأ من سنة ١٩٨١ إلى سنة ١٩٩٦.

28 راجع الهامش رقم ٢٢.

29 راجع العدد الأخير من المجلة العربية لحقوق الإنسان المخصص لملف القضية الفلسطينية وحقوق الشعب الفلسطيني، ع رقم ٢٠٠٢/٩.

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 31 أبريل - يونيو 2003

الحق كإقصاء للعنف

د. عبدالرحمن التليلي(*)

«لا يوجد عبث أكبر من الاعتقاد بأن كل ما هو منظم بوساطة المؤسسات أو قوانين الشعوب عادل»

(شيشرون)

«من أجل بحث نظرية سياسية تكون صالحة، فإن الوقت قد حان ومن غير المجدي خلق مدن فاضلة، بل وجب اكتشاف الواجهة الحقيقية للقيادة»

(ماسلو)

إذا انطلقنا من مسلمة أن العنف هو كل فعل نقوم به كما لو كنا وحدنا في ميدان الفعل، وكأن باقي العالم لا يوجد ليستقبل ذلك الفعل، فإننا نسلم في الآن ذاته بأن العنف بات محددا لعلاقة الأنا بالآخر، وإنه أضحى ملازما للوجود الإنساني، فعلاقة الإنسان بالإنسان إنما تقوم على العنف، ما أوجب مساءلتنا عن أسس الحق وعن دلالته وعن الاعتراف بشرعيته، وعما إذا كنا نتمتع به حقا. فماذا يمكن أن تكون تلك الأسس؟ ومن أين يستمد الحق قوته على الإلزام؟ هل من سلطة الإكراه أم من قيمه الأخلاقية؟ هل يمكن أن يُقام الحق على القوة؟ ألا تتحول القوة التي تطلب تأسيس الحق ضربا من العنف الدال على يأس من الإنسان، وافتقارا إلى القيمة وإنكارا للعدالة. وإذا كان الأمر كذلك، ألا يكون العنف مرفوضا من كل الوجوه؟ وإذا كانت الفلسفة روحا نقدية تساؤلية تكشف عن المسكوت عنه وتفكر فيما لا يفكر فيه، ألا تكون بذلك رفضا مطلقا للعنف اعترافا بشرعية الحق؟ وهل يمكن مع ذلك أن توصي باستعماله؟ هل من الحق أن تلجأ إلى العنف انتصارا للحق؟

إنها مساءلات تدفعنا إلى أن نحدد علاقة العنف بالقانون والحق في حضارة اليوم، حضارة قاعدتها إخضاع الحق والحقيقة لمن هم أشد قوة. فلم يعد مباحا للإنسان أن يكون إنسانا وأن يدافع عن قضية الإنسانية.

(*) أستاذ الفلسفة - كلية الآداب - جامعة الكويت

في دلالة الحق :

لا نجد لمفهوم الحق دلالة واحدة، فلخصوبته ولارتباطه بالحضور الإنساني تعددت معانيه وتنوّعت، وارتبط تطور مدلوله بتطور حضارة المجتمع الإنساني، حتى أن هذا التنوع الدلالي تجسم فيه التصور الاجتماعي، فاعتُبر الحق ما هو صواب وحقيقة (قول حق = قول صـــواب)، وعـد أيـضـا «ما يرجع إلى الذات كتصيب في شيء» (حق المرء في....) وعبر الحق عن الذات الإلهية أو عن إحدى صفاتها باعتبار ما تمثله من وجود حق وعدل مطلق.

ويُعرف الحق أيضا بجملة المبادئ والقواعد التي تشرع للفرد في علاقته بالغير أن يفعل بحرية، فيمثل الحق بذلك حدود فاعلية الذات وحريتها، فالحق بهذا المعنى هو ما هو مشـــروع وقانوني.

أما في لسان العرب «فقد ورد الحق كنقيض للباطل، وحق الأمر صار حقا وثبت ووجب وجوبا. وحق الأمر يحقه: كان منه على يقين... والحق صدق اليقين، والحق اليقين بعد الشك»(*).

يبدو من خلال هذه التعاريف مدى اقتران مفهوم الحق بمفهوم اليقين، وهو المعنى الجوهري في المعاجم الفرنسية التي ترجع لفظ «Droit» إلى الأصل اللاتيني «Di rectum»، ويعني ما هو مستقيم وما هو مطابق لقاعدة محددة، وسليم وصحيح.

مشحون مفهوم الحق بالمعنى والدلالة، وتختلف دلالته باختلاف مرجعياته المعرفية، الأنطولوجية والقيمية.... فمفهوم الحق يستقطب مكانا شاسعا في الحقل الفلسفي، ليعبر عن الحقيقة المطلقة والوجود المطلق والقيم المطلقة، فيمثل من حيث عمقه الدلالي كقيمة القيم، وكأسمى ما يتطلع إليه المرء وينشد تحصيله.

فهو دعامة القوي لتشريع قوته، وهو أيضا سند الضعيف ليشرع رغبته في التحرر من هيمنة القوي عليه، يمثل الحق لكل منهما القيمة المثلى والغاية والهدف.

من خلال هذه المعاني يتراءى الحق كقيمة، لا ينفك كائن القيمة يسعى إليها ويدافع عنها ويتوق إلى إرسائها حقا.

ولكي يتخذ مفهوم الحق معناه ينبغي «أن يظهر الإنسان داخل الكون كقيمة عليا، حتى ترتبط فكرة الحق به هو، وحتى يغدو وحده محط ذلك الحق»(1). ما يوجب الاعتراف بأن الحق ليس إلا وجوب احترام كل فرد ككيان إنساني.

(*) ابن منظور: «لسان العرب»، (دار صادر)، بيروت، ج ١٠، ص ٤٩.
يحيلنا مصطلح الحق إلى اتجاه منطقي يعبر فيه الحق عن «الاستدلال السليم والصحيح»، (معجم: Larousse)، واتجاه عملي، فيتحدد بوصفه «ما لا يحيد عن قاعدة أخلاقية، يعني ما هو مشروع وقانوني في مقابل ما هو فعلي وواقعي»، (معجم La Lande). في اللغة العربية «الحق» من أسماء الله الحسنى، ويطلق على الكتاب المؤسس (القرآن الكريم) ويفيد الثبات واللزوم والوجوب والاستئثار. فضلا عن أنه ضد الباطل. أما «الحق» من حيث الاصطلاح الشرعي، فقل أن نجد اهتماما من فقهاء المسلمين القدامى بوضع تعريف له، إذ اكتفوا بمعناه اللغوي، وعوضوا هذا النقص بالتعرض لأصوله وأنواعه في شروحهم للشريعة وتفسيرهم للقرآن الكريم. انظر: أسامة الألفي: «حقوق الإنسان وواجباته في الإسلام»، (دار الوفاء)، الاسكندرية، (د.ت)، ص ١٠.

إن الحق بهذا المعنى هو ما يحد من حرية كل واحد، حيث تبدأ حرية الآخرين كما هي ممكنة طبقا لقانون كوني. ويمكن أن نلخص هذا المعنى في القاعدة الكانطية «افعل بحيث تُعامل الإنسانية جمعاء في شخصك وفي شخص الآخرين كغاية لا كوسيلة»، فالحق ليس إلا احترام كل فرد ومعاملته كماهية حرة.

الحق هو ما يجعل وجود الإرادة حرة، «إذن فالحق هو الحرية»[2]. إن الحق تقييد لحريتي حتى نتمكن من الانسجام مع حرية اختيار كل فرد تبعا للقانون العام.

إن الحق بهذا المعنى هو انسجام إرادة كل فرد مع إرادة الآخرين، وهو يتماهى في هذا السياق والحرية، «فالحرية هي القيام بكل ما لا يضر الآخرين، والحدود التي يستطيع كل إنسان أن يتحرك فيها دون أن يضر الآخرين محددة بالقانون»[3].

من المؤكد أن الحرية من حيث هي تعريف للإنسان ليست إلا الحق الذي أنشده لنفسي، وفي الوقت ذاته أنشده للآخرين، «فلا أستطيع أن أجعل حريتي هدفي إلا إذا جعلت حرية الآخرين هدفي أيضا»[4]. فلي إزاء نفسي واجبات، أما إزاء الآخرين فلي حقوق، وبالعكس فإن واجباتك نحوي هي حقوقي عليك. «إن الواجب والحق صنوان يتوالدان عن أم واحدة هي الحرية، وهما يولدان في اللحظة نفسها ويتطوران ويزولان معا، بإمكاننا أن نقول إن الحق والواجب ليسا إلا شيئا واحدا، وإنهما كائن واحد ينظر إليه من جهتين مختلفتين»[5].

وبذلك يحيلنا مصطلح الحق كقيمة تتفاعل مع قيم الواجب، العدل، الحرية... إلى اتجاه عملي، فيتحدد بوصفه ما لا يحيد عن قاعدة أخلاقية، يعني ما هو مشروع وقانوني.

مهما تعددت معاني الحق ومهما احتوت من مفارقات، فإنما يظل الحق تعبيرا عن القيمة، وعن العدالة وعن المعقولية والمشروعية مقابل الظلم، القمع، العنف اللامشروع.... فكان بذلك الحق مستوعبا لمعاناة الإنسان وآماله، قلقه وطموحاته، وكان الحق بذلك تجسيما للحقيقة، وتجسيدا لقيمة القيم، اعترافا بإنسانية الإنسان وتأكيدا لذاتية الذات.

يتراءى الحق كمفهوم مشحون بالدلالة وبالمعنى بحكم راهنية ما يثيره، وبفضل ما يمثله من دافع للمجاوزة باستمرار، لكن بقي أن نتساءل عن الأساس الذي يقوم عليه الحق، هل على ما هو طبيعي أم على ما هو ثقافي؟ ومن أين يستمد الحق قوته على الإلزام، هل من سلطة الإكراه أم من القيمة الأخلاقية، وهل يكفي الإقرار به كمبدأ أم أن الحق هو ما يقوم في الواقع حقا؟

في الحق الطبيعي والحق الوضعي

ليس الحق بمقولة إنسانية مجردة، أو مجرد مفهوم متعال نتطلع إليه، وإنما هو تعبير تاريخي وضرورة تاريخية لتنظيم العلاقات البشرية. ولارتباطه بالتاريخ تحتم التمييز بين الحق الطبيعي والحق الوضعي.

الحق الطبيعي (Le Droit Naturel)

تتحرر الثقافة من قلب الطبيعة لتتغلغل فيها ولتنتصب كمقابل لها. فالثقافة تشتق من الطبيعة [illegible] تكاد تعثر عن طبيعة راسخة فينا. ولا يكاد أحد فينا يسلك سلوكا طبيعيا، [illegible] الإنسان بمكر حضور الطبيعة فيه. فالطبيعة مكوّن لماهية الإنسان.

[illegible] الطبيعي في الإنسان هو هذه العضوية (Organism) وجملة الرغبات [illegible] عند نكرانها أو تجاهلها.

كذات راغبة «ذو ولع طبيعي بالحرية»[3] لنا أن نتساءل عن مكانتها وعن حقوقها الطبيعية [illegible] عما إذا كانت حرة فعلا إذا ما سلمنا بأن الحرية حقها الطبيعي، وهل أن [illegible] المطلقة حق؟ بأي معنى نفهم الحق الذي ينبني على الطبيعة؟

حق القوة

ليس الإنسان [illegible] رقيقة كبخار شفاف يستوجب وجوده - كما أدلى بذلك [illegible] دائما وسطا هو عالم الآخرين». فمهما اعتقد الأنا أنه [illegible] ومهما نفى الآخر إلا أنه يظل مفتقرا إلى كل حقيقة. فالأنا في [illegible] بالذات يستدعي ويستلزم وجود الآخر ولا وعي بالذات - كما علمتنا [illegible] بالآخر ومن خلاله.

[illegible] أمرا حتميا، وإذا استوجب حضورنا في العالم حضور الآخرين، [illegible] - على رغم ما نحن عليه من اختلاف؟ هل [illegible] الآخرين أم أن لقاء الإنسان بالإنسان أضحى مناسبة ليمارس أحدهما [illegible] يحدد العنف علاقة الأنا بالآخر، وهل تخلق القوة الحق؟

[illegible] عادلا باعتباره. إذ لا يحمل على الظلم إلا من يمكنه جبنه أو شيخوخته [illegible] الظلم، والدليل على أنه ما أن يكتسب القوة حتى يغدو أكبر الظالمين»[4].

[illegible] السوفسطائي غلوكون: «إننا لا نمارس العدالة إلا رغما عنا، [illegible] الظالم». وكان «أفلاطون يؤكد من خلال هذا القول أن الحق ليس غريزيا [illegible] أن الذات الإنسانية عدوانية، يتأصل فيها الشر، مولعة - كما أثبت [illegible] الهيمنة على الغير. وبقدر ما تكون أكثر قوة (في الأول كانت قوة [illegible] الأكثر تفوقا والأقدر على السيادة. ليس الحق بهذا المعنى إلا أسمى تعبيرا عن [illegible] الحق الطبيعي إلا «الحرية التي يحق لكل إنسان بمقتضاها أن يستخدم [illegible] المحافظة على طبيعته، أي على حياته، ومن ثمة أن يفعل كل ما [illegible] كوسيلة ملائمة لتحقيق تلك الغاية»[5]. لم يكن هوبز يعني من تعريفه هذا [illegible] كل العوائق الخارجية التي من شأنها أحيانا أن تسلب الإنسان جزءا من

قدرته على أن يفعل ما يريد»[9]. فالحق إذن يتكون من حرية القيام بالفعل. فحق الإنسان يكمن في تلك الحرية التي يتمتع بمقتضاها بفعل ما لا يهدد بقاءه. وكأن المبدأ الوحيد للحق هو صيانة الوجود البيولوجي[10]. وهذا ما يعمقه اسبينوزا في قوله «إن قانون الطبيعة هو مبدأ أو قاعدة عامة اكتشفها العقل، وتمنع الإنسان من أن يفعل ما يهدد حياته أو يحرمه من وسيلة البقاء، أو يلغي ما يمكنه من البقاء على نحو أفضل»، مؤكدا بدوره أن الحق ليس سوى الحرية المطلقة التي يتمتع بها كل فرد في أن يفعل ما في استطاعته للحفاظ على طبيعته الخاصة (حتى ولو كان ذلك على حساب الآخرين).

فحق الذات يتوافق وقدرتها، بحيث يتحدد بقدر ما لها من قوة. فلا مبرر للفعل إلا فيما تفعله الذات نفسها. فحدود الحق تتحدد بحدود الذات وبمشيئتها، وتتغير الأوضاع بتغير موازين القوى، ووحدة الحق الطبيعي الذي يحكم حياة البشر، وليس الحق الطبيعي إلا فعل ما يعد حسنا، وما تكون لنا القدرة على فعله وفق ما تمليه علينا الطبيعة.

فللطبيعة حق مطلق على كل ما هو خاضع لسلطانها، أي أن حق الطبيعة يشمل كل المجالات التي تشملها قوتها. إن قوة الطبيعة هي قوة الإله ذاتها التي لها حق مطلق على الأشياء جميعها. وبما أن القوة التي للطبيعة تتوافق والقوة التي لكل الأفراد، فإن لكل فرد إذن الحق المطلق على كل ما هو خاضع لسلطانه. فحق كل فرد يتحدد بالقوة التي جعلت له. إن كل فرد إنما يفعل بحق مطلق فطرته عليه الطبيعة ولا يمكن أن يتصرف إلا بمقتضى قوانين الطبيعة. وما قانون الطبيعة الأسمى، كما حدده اسبينوزا «النزوع» (Conatus)، إلا أن يسعى كل شيء إلى أن يستمر في وجوده بقدر ما يبقى منتميا إلى الطبيعة من دون مراعاة أي شيء آخر سوى ذاته.

معنى ذلك أن لكل فرد الحق المطلق في أن يتصرف على النحو الذي فطر عليه أو بتعبير اسبينوزا: «أن يعيش وفق قوانين الشهوة الفطرية»، وطبقا لقراراته الحرة ولطبعه الخاص.

في رسالته «اللاهوت والسياسة»، يعرف لنا اسبينوزا بوضوح ما عناه بالحق في قوله: «لا أعني بالحق وبنظام الطبيعة شيئا سوى قواعد الطبيعة التي لكل فرد، أي القواعد التي بمقتضاها نتصور كل كائن من حيث تتحتم عليه أن يوجد وأن يتصرف بكيفية معينة»[11].

يكشف كل من التصور الهوبزي والاسبينوزي عن تصور ذاتي للحق تتحدد حدوده بحدود الذات كذات راغبة في الحفاظ على البقاء. ويمثل الحق بهذا المعنى أسمى تعبير عن الحرية في الفعل.

فللفرد «الحق» في أن يفعل ما بمستطاعه حفاظا على طبيعته الخاصة من دون مراعاة الآخرين، فلا يكون حينها الحق والحرية إلا مصدري عنف ولا حق، فالطبيعة لا تعرف حقا إلا «حد القوة»، فلا حق إلا حق الأقوى، ولا قاعدة في الطبيعة إلا إخضاع الحق لمن هم أشد قوة، فما أن تغدو القوة هي التي توجد «الحق» حتى لا يكون للفرد من هاجس إلا أن يسعى ليكون

الأقوى، ولا طموح له إلا ضمان بقائه، حتى إن كان ذلك على حساب الآخرين، فتنشأ حالة «حرب الفرد ضد الفرد، فحرب الفرد ضد الكل، فحرب الكل ضد الكل»، وتلزم كل فرد بممارسة كل ما في وسعه أن يحميه ويصون وجوده البيولوجي. وضعية مزرية كهذه لا تكشف عن حدود وإفلاس فكرة الحق الطبيعي كحق لا يعترف في الذات الإنسانية إلا بجانبها البيولوجي الحيواني فحسب، وإنما تكشف وتؤكد في الآن ذاته ضرورة مجاوزة الإنسان للحيوانية فيه، وضرورة التحرر من أنانيته المطلقة ليعي ضرورة ولوجه عالم الآخرين وحتمية اندماجه مع الذاتيات وتعايشه مع الغير.

وتجدرالإشارة هاهنا إلى أن هوبز اسبينوزا يتفقان، هما أيضا، على أن حالة الطبيعة قد تهدد الكيان الإنساني، ما يوجب التفكير في حياة تساير العقل والتعايش مع الآخرين بالاحتكام إلى ضرورات العقل.

من هنا نفقه ما أشار إليه روسو بأن لفظ «الحق» لا يضيف شيئا إلى القوة، ولنتفق معه على أن «القوة لا تخلق الحق»، وأن الانتقال من «حالة الطبيعة إلى حالة التمدن» أمر حتمي، فلزام أن يسلك الإنسان وفق مبادئ العقل لا أن ينقاد وراء ميولاته ويصغي إلى دوافعه الجسدية. حينها فقط يبرهن الإنسان على أنه سيد لذاته بالفعل لا عبد للرغبة. ففي طاعة الرغبة عبودية، أما الامتثال للواجب القانوني فهو ذاته الحرية[12].

إن الولوج إلى عالم الثقافة، والوعي بضرورة التعايش والتعاقد مع الآخرين، على رغم ما يترتب عنه من تنازل عن العديد من الامتيازات، فإنه لا يعني حرمان الإنسان وتخليه مطلقا عن كل حقوقه الطبيعية، فللإنسان جملة من الحقوق يفترض أنها تليق به ككائن عاقل وأخلاقي، وهي ما نعنيه بالحق الطبيعي المتمثل في جملة الحقوق التي يفترض أنها للإنسان من حيث هو إنسان، كالحرية أو حق الذات في سيادتها لنفسها، فكأن الطبيعة قد أعدت للإنسان لأن يكون حرا. الأمر الذي يثبت أن الإنسان بوصفه موضوعا للحقوق هو ثابت «إن ما هو ثابت بصورة نهائية هو أن للإنسان حقوقا لأنه إنسان، وأنه يجب أن يكون حرا وأن يتساوى في الحقوق مع أي إنسان آخر»[13].

هذا الحق الطبيعي المحايث للذات الإنسانية هو أساس كل حق مدني. إن حقوق الإنسان الطبيعية هي قاعدة كل الحقوق المدنية. هكذا يُؤَسس كل حق مدني على حق طبيعي محايث للفرد الذي يعجز بقدرته الفردية عن المحافظة عليه.

وولوج الإنسان الحياة الاجتماعية ضامن لتلك الحقوق بشكل أفضل. فالمجتمع ليس هو الحياة المشتركة بقدر ما هو مجتمع القيم، العدالة والفضيلة والديموقراطية...إلخ. إن الإنسان لا يوجد داخل المجتمع لمجرد أن يعيش مع غيره بل ليعيش مع غيره بطريقة أفضل.

وحتى تتلاءم الذوات ويتسنى لها التعايش معا بعيدا عن العنف، فلا يشرع أحد لنفسه الحق ليكون سلطانا على الآخر، بحيث لا يخاف أي مواطن من مواطن آخر، فإنه يجب ألا يتعارض الحق المدني والحق الطبيعي.

لكن متى لا يكون فعلا هذا التعارض؟ وأي مجتمع يضمن فيه حقا توافق الحق الطبيعي والحق الوضعي، وكيف نتوصل إلى إنشاء حقوق وضعية بموجب مبادئ الحق الطبيعي، كيف نصل إلى فهم الحياة المشتركة لمواطني دولة، وأن نحترم في الوقت نفسه ما لكل فرد منهم من حرية ومن مساواة في الحقوق بمقتضى الحقوق الطبيعية؟[14]. فهل كل ما هو قانوني مشروع؟

الحق الوضعي «Le Droit Positif»: (الذات مشتركة للقانون السياسي)

تعني بالحق الوضعي جملة القوانين التي تشرع للفرد القدرة على ممارسة سلوكيات واتخاذ قرارات ومواقف ومبادرات في علاقته بالغير. فالحق بهذا المعنى يكمن في وجوب قبول واحترام كل فرد ككيان مجرد طبقا لقانون يهدف إلى الحفاظ على توازن الجميع ومن دون استثناء.

فالحق الوضعي ليس إلا جملة القوانين والقواعد المفروضة، التي شرّعتها السلطة وألزمتنا بالخضوع لها، لكن علينا أن نتساءل هاهنا عن الأساس الذي يستمد منه القانون شرعيته، من يملك سلطة سنه؟

ما انبجاس «الكوجتو» الديكارتي إلا إعلان للذات الإبستمية العارفة، الذات التي تشرّع بإطلاق قانون الفيزيس (قانون الطبيعة)، فالطبيعة لم تعد تحكمها قوى غيبية متعالية، وإنما تحكمها نواميس سنها العقل بإرادته الفازية.

فهم فلاسفة العقد الاجتماعي مغزى الـ«أنا أفكر» ليعلنوا بدورهم أن الذات هي التي تسن القانون السياسي.

إن القانون يوجد ويسن، وهو بذلك يقتضي - بالضرورة - وجود إرادة مشرعة فإلى من تعهد إذن سلطة سن القانون؟

إن هذا الشيء الذي نراه ولا نراه، الظاهر الخفي، الذي يعترضنا حيثما ولينا وجوهنا، والذي نسميه سلطة لانزال بعد نجهل ماهيته؛ إذ من يمارسها، مَنْ الذي بالتحديد يملك السلطة؟ فمن العسير - كما يكشف عن ذلك ميشيل فوكو[15] - أن نُزيح الحجاب عن هذا اللامرئي غير المصرح به، ومع ذلك نستطيع أن نعتبر السلطة علاقة قوى، علاقة قوة بقوة، فهي كل علاقة آمر بمطيع، حاكم/خاضع.

إذا سلمنا بأن السلطة إنما توجد على مستوى علاقة الأمر بالطاعة، ألا نكون بذلك قد أقررنا سلفا بأن القوة وسيلة ضرورية من وسائل ممارسة السلطة، وإذا كان الأمر كذلك فماذا يمكن أن تكون معاني القوة في هذا السياق، وهل يمكن أن يقام الحق على القوة، ألا تتحول القوة التي تتطلب تأسيس الحق شكلا من أظهر أشكال العنف فتقصي السلطة حينها الحرية، وتكتسي طابعا اغترابيا يفقد الإنسان حقوقه فقيمه كإنسان؟!

السلطة/الحق/العنف

إن الدولة لا تتجلى إلا بممارسة السلطة، وربما لهذا السبب كان «العنف» آلية من آليات ممارستها، باعتبار أنه لا جدوى من قوانين أو مؤسسات لا تكون لها القوة التي تضمن فاعليتها، فالرغبة في طاعتها والامتثال لها.

تلك الوسائل «العنيفة» التي تمارسها هي التي تتيح للدولة إمكان القيام بدورها، دور اقتضاه التناقض القائم بين ميل الإنسان إلى الحرية وولعه بممارسة الهيمنة على الغير. ففي طباع البشر من العدوان والحيوانية ما يوجب الاحتكام إلى الدولة والقبول بممارساتها من أجل حرية حقيقية تضمن انسجام إرادة كل فرد مع إرادة الآخرين.

من حق القوة إلى قوة الحق: (المقارنة الهوبزية والروسوية)

«صحيح أن كل فرد يتمتع خارج المجتمع المدني بحرية تامة غير منقوصة، ولكنها حرية غير مثمرة»[16]. فالحرية المطلقة التي كان يعيشها الأفراد خارج المجتمع المدني ليست إلا نفيا للحرية، لأن كل فرد يفرط في ادعاء الحق على كل الأشياء استجابة لولعه «الطبيعي» بممارسة الهيمنة على الغير، إن الشر متأصل في الذات، «والإنسان ذئب للإنسان، والكل في حرب ضد الكل»، وللتخلص من «حالة الحرب المزرية» كان لا بد من عقد، هو تعاهد الأفراد واتفاقهم على أن يتخلوا عن «حرياتهم» الطبيعية من أجل حرية مدنية تعاقدية، فهل يضمن العقد الهوبزي حرية حقيقية فعلا؟ وهل يتمتع الفرد حقا بالحق في ظل حكومة دولة كالتي رسم معالمها هوبز؟

رغبة الحفاظ على البقاء، والخوف من الموت يحتمان ضرورة التحول من «الحالة الطبيعية» إلى الحالة المدنية. وهذا الانتقال يتم بموجب عقد يجري التخلي الكلي بمقتضاه عن كل الحقوق والحريات لفائدة الشخص الواحد مكونا للعقد ومكون منه مرئي وغير مرئي، إليه نعهد بكل ما لنا من سلطة وقوة وإليه ندين بما نحن فيه من أمن وسلام.

يشترط العقد الهوبزي أن يخضع كل فرد إرادته وحكمه لإرادة هذا الرجل وحكمه، وأن يتنازل له عن كل ما لنا من حقوق وحريات، وأن نقبل كل فعل صادر عن هذا الرجل، صاحب السيادة المطلقة والسلطة العليا.

تذوب الإرادات الفردية في السلطة الواحدة التنين (اللفيتان) - تستبدل الدولة بالقوى الفردية الفعلية بقانون متعادل صارم يتحول الفرد بموجبه من شخص حر لكن عنيف إلى مواطن يعيش في سلام ولكنه في تبعية كلية للسلطة السياسية التي تستبعده وتقصيه تماما من مجالها. فلا يجوز للأفراد مساءلة الحاكم ولا انتقاده حيث إنه يملك السلطة المطلقة في تسيير جميع شؤون الدولة. وله السلطة اللامحدودة في تقرير الأساليب والوسائل الضرورية لضمان السلام، فله حرية التصرف المطلق بعد أن تنازل الجميع عن إرادتهم لإرادة الحاكم،

وكأنه لا يمكن أن يقوم المجتمع إلا بتخلي الأفراد عن حقوقهم وخضوعهم لإرادة واحدة، فتنتقل حقوق كل الأفراد إلى فرد واحد يعدهم بالأمن والسلام، ويلزمهم بالطاعة والخضوع، حتى أن المواطنين ليس لهم حتى حق الثورة على الحاكم. إذ ليس هنالك من عَقْد بين الحاكم والمواطنين، فالحاكم ليس طرفا في العَقْد في حين أنه يلزم الأفراد بالطاعة المطلقة لسلطانه.

لئن كان الحق الطبيعي يقاس - في نظر مؤلف «اللفيتان» - بالقوة، فإن الدولة عنده لا تقوم إلا على مبدأ القوة والعنف، ولن يلتزم البشر - بما فيهم من أنانية وبما لديهم من رغبة في العدوان وولع بممارسة الهيمنة على الغير - إلا بتدخل سلطة عليا تستأثر بحق الرقابة والعقاب، وكأنه لا قيمة فعالة للعقد من دون وجود قوة إلزامية قهرية، وهو ما يصرح به هوبز بقوله: «إن العهود من دون القوة ليست إلا كلمات ليس لها القدرة على المحافظة على حياة الإنسان، والكلمات أضعف من أن تستطيع ردع طموح الأفراد أو طمعهم أو غضبهم أو انفعالات أخرى، إلا إذا اقترنت بقوة تؤيدها أو سلطة تبث الخوف في نفوسهم»[17].

هكذا يتراجع «العنف الطبيعي» إزاء عنف الدولة المشرع والمعقلن الذي يحرص عليه ضحاياه أنفسهم، حتى ينصرفوا آمنين إلى التجارة وإلى مزيد من توفير الربح.

فهل حين توفر الدولة الأمن والسلام تعجز عن ضمان الحرية؟ ألا يمكن أن تضمن لمواطنيها أمنا وحرية ونظاما وعدالة معا في الوقت نفسه، أم أنه لا شأن للسياسي بالأخلاقي؟

إذا كان المبتغى من نشأة القانون ولادة الحرية وتثبيت الحق، فإنه يتعين ألا يكون القانون شخصيا «لا موضوعيا»، وأن يعمد إلى إخضاع التعدد للوحدة. لأن القانون حين يكون ثمرة إرادة فردية، فإن في طاعته والامتثال له نفيا للحرية.

فمن يُمنح سلطة سن القوانين للآخرين، فإنه لن يجعلهم إلا أداة تسخير لمصالحه الذاتية. وبذلك يتعالى القانون على أفراده، ليفقد مبرر وجوده، ألا وهو خدمة الأفراد وصيانة المصلحة العامة. وهو ما عبَّر عنه بوفندورف بوضوح في قوله: «إن خير الشعوب هو القانون الأسمى، وهو القاعدة العامة التي ينبغي أن يضعها الحكام بالضرورة نصب أعينهم، لأن السلطة العليا لم تخول إليهم إلا لكي يستخدموها في المصلحة العامة، ويحافظوا عليها، تلك المصلحة التي هي الهدف الطبيعي لإقامة المجتمعات المدنية»[18].

إذا كانت الإرادة الفردية ليست تعبيرا عن مصلحة الجميع، فهل من إرادة تُعبّر عن هذه المصلحة العامة؟ كيف يمكن أن يقوم المجتمع المدني على أسس تضمن للجميع حرياتهم، وهل يمكن اعتبار الارادة العامة أساسا وثيقا يستند إليه المجتمع المدني؟ وهل يمكن لتعاقد حر - بين ذوات حرة - أن يضمن الحق بعيدا عن العنف؟

إذا سلَّمنا بأن كل سلطة تتطلب طاعة، وإذا ما كانت الطاعة واجبة، فهل في الطاعة نفي للحرية وإنكار للحق؟

يعتقد البشر أنهم أحرار حين يستجيبون لرغباتهم، ويمتثلون لدوافعهم وينقادون لأهوائهم، لكن حرية كهذه، لا يحدها أي شرط أو أي قانون أو أي قسر خارجي، ليست إلا حرية وهمية، بل هي نفي لها. فكل حرية مطلقة هي عبودية مطلقة. بغياب القانون إذن تنعدم الحرية ويسود حق القوة. إن القانون هو الذي يضمن الحرية وهو شرط تحققها. بل إن طاعته والخضوع له هما الحرية والحق، إنها المعضلة الأساسية التي يوجد العقد الروسوي حلا لها.

هذا العقد الذي يلزم أفراده بالتنازل عن جميع حقوقهم وعن جميع حرياتهم لفائدة المجموع، فإليها يمنحون أنفسهم بالكلية، ويخضعون لإرادتها. ولاينفي هذا الخضوع ولا هذه الطاعة الحق، بل إن الخضوع والطاعة ذواتهما هما الحرية، إذ يستطيع كل امرئ أن ينضم إلى المجموع، ولكنه يظل في الوقت ذاته حرا. لأنه لا يخضع في نهاية الأمر إلا لسلطان نفسه، بما أنه جزء لا يتجزأ من المجموعة وعضو من أعضائها. «فمن يهب نفسه للجميع فهو لا يهب نفسه لأحد»[19]، والإنسان إذ يطيع القانون إنما هو لا يطيع إلا إرادة نفسه، وأن نخضع لقوانين نحن سطرناها تلك هي الحرية، وذلك هو الحق.

فالحرية عند روسو إذن هي طاعة هذا القانون الذي اختاره الكل. إن الحرية والنظام يتحققان بالتوفيق بين حقوق الفرد وقوانين المجتمع. وما الخضوع للقانون في نهاية الأمر إلا الخضوع لإرادة الشعب عامة، لأن مصلحة الإرادة الفردية لا تتناقض ومصلحة الإرادة العامة، فهي جزء منها.

إن العقد الاجتماعي ليس إلا عقد الإخضاع، يلخصه روسو كما يلي: «أن يضع كل واحد منا شخصه وكل ما له من قوة تحت تصرف المجموعة، وأن يخضع لمشيئة الإرادة العامة»[20].

وما القانون إلا ثمرة الحرية. و هو بذلك يعبر عن مصلحة الجميع، لأن الدولة لا تعارض الأفراد بل تحمي حرياتهم وحقوقهم، لذلك يؤكد روسو أن الحرية إنما نشأت بولادة القانون، فإذا كان القانون شرطا يحقق الحرية، فهل يكفي وحده لضمانها؟

ولئن اتفق هوبز مع روسو في أن الدولة هي شيء اصطناعي وأنها من صنع الذكاء الإنساني، وأن القانون إنما يوجد ويسن ويقتضي إرادة مشرعه. و«أن الإنسان يبدو كأنه السيد الأوحد في مجال تشريع القانون»[21]، إلا أن القانون الهوبزي، وإن كان صادرا عن حرية الأفراد، فإنه ينتهي إلى إلغائها، ويتعارض مع الحقوق الطبيعية للإنسان، التي منها أساسا الحرية، وحق الإنسان في السيادة على نفسه.

إن القانون الهوبزي يعوض عنف الأفراد بعضهم ضد بعض بعنف الحاكم، وهو عنف أشد وأكثر إرهابا، لأنه يصدر عن مجموع القوى التي تنازلوا عنها لفائدة هذا «الحاكم» من دون مقابل حقيقي، إذ لم يتركوا لأنفسهم أي حق، ورغبوا في الخضوع الكلي للسلطة التي منحوها كل ما لهم من قوة، وتنازلوا لها عن كل ما لهم من حق.

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 31 أبريل - يونيو 2003

«وكل إنسان ذي سلطان يميل إلى إساءة استعماله»[٢٢]، فالحاكم قد يسيء استخدام القوة التي منحت له، بل قد يستخدمها ضد أفراده ويقسرهم على خدمة مصالحه الخاصة. ولن يطالبوا بحقوقهم فهم لم يتركوا لأنفسهم أي حق.

هكذا يتراجع عنف الأفراد أمام عنف الدولة، وهكذا يتحول الحق هو نفسه وسيلة لتبرير العنف، فلا يكون الحق «حقا»، ولا يضع القانون الذي يسنه هذا الحاكم حدا للعنف، وإنما هو يعوض عنفا بعنف. فإذا القانون جائر، والسلطة تسلط، والدولة لن تكون مشدودة في مبدئها إلى عرضية ما يريده الأفراد وما يتعاقدون عليه، وإنما إلى معقولية تخصها وضرورة تتعالى على أفرادها لتغدو غريبة عنهم، وهي التي انبثقت منهم ونشأت من أجلهم.

يرى روسو في هذا القانون الذي لا يحمي الحق، وإنما يتعارض معه، سلاحا رهيبا يخضع العدل والحق والحقيقة بيد من هو أشد قوة. وما أن تغدو القوة هي التي توجد الحق حتى يغيب كل حق، وما أن يتوقف الحق على القوة حتى تتحول القوة حقا فلاتعم قوة الحق وإنما يسود حق القوة، حق مزعوم، جائر وغير مشروع لأنه لا يحترم الحقوق الطبيعية للإنسان. ولن يكون أي قانون مشروعا ما لم يراع هذه الحقوق و يحترمها، والتي أساسها الحرية. فالقوانين لم تُسن لتتنكر لحرياتنا وإنما لضمانها.

«إن غاية كل تجمع سياسي هي الحفاظ على حقوق الإنسان الطبيعية التي لا يمكن إلغاؤها...» (إعلان ١٩٧١ - المادة الثانية).

«تقام الحكومة لتضمن للإنسان التمتع بحقوقه الطبيعية التي لا يمكن إبطالها» (إعلان ١٧٩٣ - المادة الأولى) «إذن فالحياة السياسية، حتى في عهود حماستها التي لا تزال فتية، والتي تدفعها قوة الشروق إلى حدها الأقصى، تعلن أنها ليست إلا مجرد وسيلة وأن غايتها هي حياة المجتمع»[٢٣].

إلا أن اللاتوافق بين الحق الوضعي والحق الطبيعي يبدو جليا، والقوانين التي تنظم حياة الأفراد ليست بالضرورة مشروعة، والأفراد في المجتمع يخضعون للقوانين بالإكراه بموجب فعل من أفعال العنف، يمارسه الحاكم بحق المحكوم/الأقوى بحق الأضعف.

إن الحق يتأسس على القوة، قوة تسم حسب هوبز حالة الطبيعة والحالة المدنية على حد السواء. لذلك فإن هوبز لم يخرج عن دائرة العنف بوصفه تسلطا على من هم أقل قوة.

إلا أن روسو يحاول إيجاد حل لمعضلة العنف، مؤكدا إمكان تحقق الحرية بمعية الآخرين بمعزل عن كل عنف، فالحق يقصي العنف ويحل النزاع بين الأفراد بعيدا عن العنف، بل إن العنف لا يمكن أن يؤسس للحق، ولا يمكن بأي حال أن يقام الحق على القوة، والقوة لا توجد أبدا الحق، والخضوع للقوة إنما هو فعل من أفعال الضرورة لا الإرادة، أما الالتزام باحترام الحق فهو تجسيم للحرية. فالخضوع للقانون ليس بإكراه وإلزام وإنما ينم عن إرادة ذاتية حرة.

فالتعاقد الحر بين ذوات واعية حرة ضامن للحق بعيدا عن العنف. هكذا يكون الحق مشروعا ومعترفا به. فلا تعارض حينها بين المشروعية والقانونية، لأن الحق الوضعي إنما يضمن ويحمي الحق الطبيعي لأنه ثمرة الإرادة العامة لا الإرادة الفردية.

فوحدها الإرادة العامة، إرادة الشعب التي تضمن الحرية بما هي أساس كل أخلاقية بعيدا عن كل ضروب العنف. إن الشعب الحر لا يطيع إلا ذوي السلطان الشرعي والقوى المشروعة.

هكذا إذن ندرك مع روسو أن «كلمة الحق هذه لا تضيف إلى القوة شيئا»[24]، ولنتفق معه على أن «القوة لا توجد الحق»[25]، وأنه لمن الحماقة الحديث عن حق الأقوى. إن قوة الحق هي أقوى من حق القوة.

أما القوة فلا تخلق الحق وليست أساسا له، وحق الأقوى نفي لأي حق. «فليس الأقوى بقوي دائما قوة تجعله يسود أبدا إذا لم يحول قوله حقا والطاعة واجبا»[26]. إن الشعب الحر يطيع القوانين لا الأسياد، والخضوع للحكم المنبثق عن الأغلبية لا يهدد الحق والحرية بل يضمنهما لأن الإرادات الفردية جزء من الإرادة العامة، ومصلحة الدولة لاتتناقض مع مصلحة الأفراد، وتلك هي مبادئ دولة الحق (لا شيء غير الشعب، كل شيء من أجل الشعب). إن دولة الحق والحرية هي التي غايتها أفرادها، ولا تكون غاية الدولة ضمان حقوق وحريات الأفراد إلا متى كانت ثمرة الإرادة العامة. حينها لا يمكن أن تتعالى على الأفراد ولا يمكن للقانون أن ينقلب ضدهم.

إن الحرية لا تتحقق إلا حيث يوجد القانون الذي تشرعه الأغلبية، وحيث لا يعلو أحد فوق القانون، والحفاظ على الحرية يظل رهانا أساسيا للانخراط في الحياة المدنية والامتثال للقوانين، إلا أن ذلك يبقى عرضة لتهديدات خطرة حين لا تحترم الأغلبية ما صادقت عليه من قوانين أو تنقلب إلى أغلبية صورية لا تضمن الحرية، أو ما قد يلجأ إليه بعض محترفي السياسة داخل «الحكم الديموقراطي» من أساليب ديماجوجية في توجيه الرأي العام بوساطة سلطة الخطاب والكلمات.

ولا تجاوز لذلك إلا ببقاء قاعدة الأغلبية أساسا ثابتا لمشروعية الحكم السياسي مع نهوض الأفراد ووعيهم اليقظ باستمرار؛ لمقاومة كل أشكال العنف والهيمنة للحد من خطر الاغتراب السياسي. يستلزم تربية المواطن لجعله مؤهلا لمراقبة التجاوزات الممكنة التي قد تصدر عن الدولة حين تتعالى على أفرادها، فلا تكون تعبيرا عنهم، وإنما تكون أداة قهرهم، ولا يكون القانون أداة تحميهم لأنه كقانون لا يسعى إلا لإعطاء الاضطهاد والعنف غطاء شرعيا. فبأي معنى تصبح الدولة أداة لتنظيم العنف ووسيلة لتأديب اغتراب الفرد؟ أي وجود سياسي للإنسان يحميه ويوجهه العنف؟ ما الأشكال التي يتخذها عنف الدولة، هل ثمة تناقض في الحديث عن «حق في العنف»؟ هل من معنى للتمييز بين العنف المشروع والعنف اللامشروع؟

العنف/القانون/الحق

يلازم العنف الوجود الإنساني، بل إنما هو مكون لهذا الوجود البشري. فالعنف أضحى محددا لعلاقة الأنا بالآخر. فتكاد لا تكون علاقة الإنسان بالإنسان خالية من العنف. وجد العنف ولا يزال. فعبر التاريخ تثبت ألوان الاضطهاد وفظاعة الحروب شر شهادة قد تشهد بها الإنسانية على نفسها.

كل يحطم الآخر، وحيثما ننظر نرى صور الموت والاحتضار، فالعنف، كل عنف إنما هو اغتيال للآخر وتطاول بالقوة على حقه في الوجود، أكان هذا الوجود سياسيا أم اجتماعيا أم اقتصاديا أم شخصيا. «ندعو عنفا كل مبادرة تتدخل بصورة خطرة في حرية الآخر وتحاول أن تحرمه حرية التفكير والرأي والتقدير، وتنتهي خصوصا بتحويل الآخر إلى وسيلة أو أداة من مشروع يمتصه من دون أن يعامل كعضو حر وكفء». فالعنف إنما هو فرض بالقوة على الذات سلوكا معينا أو حالة معينة، لم يكن ليحصل لولا تدخل تلك القوة من الخارج. وهذا ما عناه فوكو في اعتباره العنف إرغاما وإلزاما للآخر بفعل ما لا يرغب فيه وما لم يختره، لذلك عده جوليان فروند من الإسراف Abus مقابل الضعف كنقصان[27]. أما «القوة» فإنما هي تتوسطهما، فهي على حد عبارة أرسطو المعادل (L' égal) الذي يتوسط الإفراط (Excés) والنقص (Défaut). فهل من فضيلة لها (القوة)؟، وهل يمكن أن يقام الحق على القوة وضمن أي شروط تتحول القوة إلى عنف؟

قوة/عنف/حق

عنف مشروع/عنف لا مشروع

نظل نجهل ماهية الدولة - في مفهومها الحديث - ما لم نعرفها بالاستناد إلى الأداة التي هي أخص خصائصها، والوسيلة المميزة لها - ألا وهي العنف. فالعنف ليس أداة الدولة وإنما أداتها المميزة، وسمتها وجوهرها.

لايجد ماكس فيبر إجابة مكتملة عن سؤال «ما الدولة؟» إلا أنها «حق الاستئثار بممارسة العنف المادي المشروع»[28]. إن علاقة العنف والدولة في عصرنا هي علاقة ترابط متين، حتى أن فيبر يرى أن تروتكسي كان على صواب في قوله يوما «إن جميع الدول قائمة على القوة». إن وجود الدولة مقترن بحضور العنف فيها، فلو لم توجد أنواع عنف في المؤسسات والهياكل الاجتماعية لزال مفهوم الدولة حينها «إن العنف المادي هو السبيل الطبيعي للوصول إلى الحكم»[29]. والدولة المعاصرة من حقها الاستئثار بالعنف، بل إنها المصدر الوحيد الذي يستمد منه «الحق» في العنف. وكأن الوجود السياسي للإنسان وجود يجب أن يحميه ويوجهه عنف هو عنف الدولة. وهذا العنف متسم بسمات الشرعية. وهو ما يتساءل عنه بول ريكور في «التاريخ والحقيقة»: «ظهر مع ظهور الدولة ضرب من العنف له سمات الشرعية، فما الذي يعنيه هذا الأمر الغريب...»[30]، من أين يستمد هذا العنف مشروعيته؟

العنف المشروع/القوة

إن عنف الدولة - كما أوضح ذلك ريكور - جزائي، تأديبي، فالدولة تمارس علينا المراقبة والمعاقبة. إنها تستأثر بقوة الردع المادي، ونرغب مع ذلك في طاعتها والامتثال لأوامرها والانقياد لسلطانها. حتى أننا لم نعد نفكر خارج دائرتها، بل إن مبدأ القصور الذاتي يزداد ترسخا فينا حتى انتهينا إلى الاقتناع بضرورتها واستحالة العيش من دونها.

هذه الحاجة إليها إنما تتم عبر الخوف منها. إنها عنيفة رهيبة نخشاها، مرغوب فيها، نختار اللجوء إليها. صار على الفرد إذا تعرَّض للعنف أن يفيء إلى الدولة. إنها سحبت من الأفراد الحق الذي كان لهم في الاقتصاص بأنفسهم، وحازت كل ضروب العنف الذي كان مشتتا بين البشر، عنف ولدته ميولاتهم المتضاربة ورغباتهم المتصادمة ونوازعهم التي لا تنتهي. لزاما لهذا العنف الذي يهدد بهلاك الإنسانية أن ينتفي، وتظهر الدولة «كأنجع» وسيلة للاحتماء من الانتقام الذي لا ينتهي. إن القانون يحرر الناس من واجب الانتقام، والحق يمثل إقصاء للعنف. أما العنف فلا يوجد إلا خارج الحق. إنه حكر على الأفراد - على من لا يمارس السلطة - أما ما تمارسه السلطة فليس عنفا (Violence) وإنما قوة (Force) تحد لعنف الأفراد. فإذا كان العنف هو استخدام القوة بصورة غير مشروعة أو غير مطابقة للقانون، فإن القوة هي التي تحمي القانون وتسنده لأنه «لا مجتمع تحترم فيه القوانين تلقائيا»، كما أدلت بذلك الإتنولوجية المعاصرة «لوسي مير»، وهو أيضا ما سبقه إليه صاحب الجمهورية في قوله: «لا أحد يكون عادلا بإرادته، وإنما يكون كذلك بإكراه، فالعدالة ليست فضيلة فردية، والظلم يرتكب حينما تتوافر القدرة على ارتكابه»[٣].

فلا بد من أن تمارس الدولة العنف لتحد من العنف. إن الحق - وإن لم يتأسس على القوة- يحتاج إليها ليُحترم، إن القانون يستند إلى القوة ويستدعيها، ليعم السلام، وتغيب الفوضى وتتحقق الحرية وينتصر الحق.

إنه لمن أجل هذه الغايات الإنسانية، وهذه القيم العليا التي تحقق المجتمع المدني كان للدولة حق هو «حق» في العنف، لا يبيح بأي شكل للأفراد حق اللجوء إلى العنف. أما الدولة فإنها المصدر الوحيد الذي يستمد منه «الحق في العنف»، وهو متسم بسمات العنف الشرعي، كما أوضح ذلك ريكور، وهذا العنف المشروع هو المرادف للقوة حسب المعجمية الفرويدية الذي يميزه عن العنف أو ما نعتبره بالعنف اللامشروع.

القوة أو العنف المشروع أوالعنف ذات السمات/الطابع الشرعي هو الحد الأدنى من العنف الذي يرجع تكونه إلى الدولة، والتي من حقها الاستئثار بممارسته والتي يباركها ضحاياه، لأنه الوسيلة وليس الغاية، لأنه الأداة وليس الهدف، إن العنف يمارس لخدمة المصلحة العامة، وما تأتيه السلطة من أعمال لا يكتسب قيمة قانونية إلا إذا استهدف هذه الغاية.

«فلم يعد القانون العام هو مجموع القواعد التي يخضع لها أفراد يتمتعون بحقوق ويتفاوتون فيما بينهم لأحدهم الحق في التسيير وعلى الآخرين واجب الخضوع. كل الإرادات هي إرادات فردية، لا فضل لإرادة على أخرى، لا تفاوت بين الإرادات، إنها سواسية إن نحن اعتبرنا الفرد ولا يمكن لقيمتها أن تحدد إلا عن طريق الهدف الذي تتوخاه. لا قيمة لإرادة الحاكم ولا قوة إلا من حيث إنها تسهر على تنظيم الصالح العام وتدبيره»[٣٦].

إن الذين يتمتعون بالسيادة لا يكتسبون «حق» استخدام العنف إلا لخدمة الصالح العام، وصيانة كل حق لكل فرد. فالقوة هاهنا ليست إلا وسيلة للحق. فلا تعارض بين الحق والقوة ما دام الحق هو غاية القوة. هذه القوة التي تستمد شرعيتها من الغاية التي تصبو إليها، ألا وهي الحق - الحرية - تأسيس المجتمع المدني الإنساني.

إن القوة الشرعية هي قوة الحق المستمدة من مشروعية إنسانية (سياسية - اجتماعية - أخلاقية) فيكون الحق غاية والقوة وسيلة لإثباته في الواقع. إن الحق يحتاج إلى القوة ويستند إليها ويستدعيها ليثبت ويتأكد واقعا. وبذلك تبدو الدولة كقوة إرغام وإلزام، كما يصفها ريكور، تلزم أفرادها باحترام القانون ضمانا للحرية نفسها. ولها من أجل ذلك حق الاستئثار بممارسة العنف المادي المشروع ضد أعداء القانون، ولكن ليس ضد الحرية، بل لضمانها ولاضطرار الناس على أن يكونوا أحرارا.

إذا كان من معاني السلطة استعمال القوة بجميع أشكالها وإلزام الأفراد وإخضاعهم وفق آليات متنوعة كالرقابة والعقاب، وإذا كانت هذه القوة مبررة ومشرعة ومعقلنة ما دامت تستهدف المصلحة المشتركة، وإذا كان العنف سمة الدولة العصرية، والقانون يستند إليه (العنف) ويحتاجه ليُحترَم، فلم يُمثل الجمع بين القانون والقوة، الدولة والعنف إشكالا؟

العنف اللامشروع

لم يكن الجمع بين الدولة والعنف، القانون والقوة ليثير معضلة لو كانت غاية الدولة أفرادها، فحتى إن مارست العنف ضدهم لأجلهم (من أجل حياة مشتركة فاضلة وعادلة)، فإن عنفها ذلك مشروع ومقبول لأنه مجرد أداة للحق. عنفها هذا مرغوب فيه لأنه يحقق المجتمع المدني، هذا المجتمع الإنساني الذي تحكمه غايات إنسانية وقيم عليا (حرية/عدالة/نظام/أمن/سعادة/خيرالجميع...).

فحين يهدف المشروع السياسي إلى تأسيس مجتمع مدني يقوم على اعتبارات قيمية أخلاقية، وحين تعد الأخلاق من مهام الدولة، فلا يُفصَل بين ما هو أخلاقي وما هو سياسي، فتكون حينها حياة الناس في الدولة تعبيرا عن مقتضيات الوعي الأخلاقي، وهذا ما يعبر عنه ريكور بوضوح في قوله: «وإنه ليسرنا أن نرى السياسة قد بلغت المرام في تجسيم القيم الأخلاقية»[٣٧]، حينها فقط يمكن أن نشرع للعنف (On Légitime la Violence). لكن أن توظف الدولة الأخلاق لغايات سلطوية، وأن يقوم الواقع السياسي على الصراع من أجل

المصالح واستخدام العنف والمخادعة[٢٤] لحماية السلطان والنفوذ، وهو ما يتعارض والمُثل الأخلاقية، فإنه حينها «لا ينبغي أن نخلط الحق بالقوة، إن القوة إن لم ترم الحرية فلن تكون إلا شيئا مرعبا، ومن يسوس بالقوة بإمكانه أن يبث الرعب الشديد، إلا أنه لن يكون له الحق في أن يُحترم»[٢٥] وتولد الهوة عندئذ بين السائد والخاضع بإرغام. لتغدو الدولة غريبة عن المجتمع الذي منه انبجست. وستتحول حينها إلى مصدر للعبودية، وبهذا المعنى فإنها ستصبح نقيض الحرية، ويصبح الحق متعارضا، والقوة التي تستغل لخرق حقوق الإنسان تحقيقا لمصالح ذاتية.

عندما يبرر الحق وجوده بالقوة، أو حق الأقوى يكون حقا مزعوما، ومن هنا يمثل اقتران القانون بالقوة معضلة. «إن كل ما تضيفه الدولة من عنف غير شرعي مؤدٍ - لا محالة - إلى زيادة المشكلة خطورة، ويكفي مؤشرا إلى ذلك أن تتجلى الدولة - التي يُعتقد أنها متصفة بأسمى درجات العدل والديموقراطية والحرية - في النهاية حصيلة الشرعية والعنف، ونعني بذلك أنها سلطة معنوية لتحديد الواجب وسلطة مادية للإرغام»[٢٦]. فالسلطة إنما تتصف بالإلزام والإرغام حتى أن ريكور لا يميز بين معنى «أن الدولة سلطة» أو أنها «سلطة إرغام»، ترغم أفرادها على الطاعة وتخضعهم مطلقا لسلطانها متسلحة ضدهم بسلطة القانون الرهيبة، فيغدو العنف مؤسسة ووسيلة حكم، ويخفي الحق أنه نظام عنف ضد عنف. فتحت ستار القانونية والشرعية يمارس العنف على الأجساد (السلطة = هي فن صناعة الأجساد: فوكو) وتحرم الذوات حتى من ممارسة حقوقها الأساسية. فإذن نحن أمام خسران للذات ونوع من استلاب جديد لها. إنه ذوبان الفرد في النسق الإرهابية للدولة التي لا تكون تعبيرا عن أفرادها الذين تدعي تمثيلهم، وإنما تكون أداة قهرهم. والقانون لا يكون أداة تحميهم؛ لأنه كقانون لا يسعى إلا لإعطاء العنف والاضطهاد الغطاء الشرعي.

تؤسس السلطة للعنف وتنظمه في هياكلها، إن العنف الذي اعتبرته الفلسفة دوما موازيا للفوضى ولانعدام النظام، أصبحنا نعيشه في النظام والتنسيق، تخلى عن صورته الطبيعية ليتمظهر في أثواب ثقافية، فيظهر كعنف جماعات أو أفراد، كعنف منظم ومؤسس هو عنف الدولة، ليس هو أداة يقينها الزائف فحسب، وإنما وأساسا غايتها.

إن العنف كأداة سياسية يلزم الأفراد ويخضعهم وفق آليات المراقبة والمعاقبة والزجر... لم يكن يمارس لغاية المحافظة على الوجود الإنساني، وانتظام العلاقات الإنسانية وبناء المجتمع المدني، لم تستهدف السلطة أبدا المصلحة المشتركة، ولم تكن قط غاية الدولة خدمة أفرادها، وإنما طُوعوا لخدمتها، وسخرت كل طاقاتهم لمزيد دعمها ومزيد بسط نفوذها. أفرادها ليسوا سوى مجرد أدوات يخدمونها.

أنشأ العنف تواطؤا غريبا بين الجلاد والضحية. الجلاد يمارس [illegible] العنف تحت ستار القانونية والشرعية، ومن يتعرض للعنف وقد امتصت منه طاقة [illegible] الأمر إلى الاستسلام له (العنف)، والرضى به. تقبل الضحية باغترابها [illegible] التي لا تقوم إلا على الإكراه[٢١] فاستغنت عن الحرية بوهم الحرية [illegible] العنف.

فاز القمع في غزو الضمائر، وتدمير الذات، واغتيال الحق وإقصائه [illegible] الحق وينكر العدالة ويصون صاحب السيادة. إن العقوبات تصون كيانه [illegible] (العقوبات)، ضمنت أكثر فأكثر جماهير/أجسادا منقبلة، صامتة، محبطة، تقبل [illegible] عن الاستقلالية، وكلما طوعت الأجساد أحرز صاحب السيادة نفوذا أقطع [illegible] دوما إلى ابتزاز السيادة، ذاك هو الداء السياسي الجوهري[٢٢] كما يصرح [illegible] والحقيقة، كاشفا عن الاغتراب السياسي كمكون للوجود الإنساني، إذ يعتزل [illegible] اضطهاد، وقد استبدلت عنف الأفراد بعنف الحاكم المستبد المتسلح [illegible]

هكذا أخضع الحق والحقيقة والعدل لمصالح من هم أشد قوة [illegible] يتأكد لنا - واقعا - أنه يجب أن يرافق العنف الحق، وأن القوة [illegible] الأقوى على صواب دائم، لذا ليس للمرء إلا أن [illegible] تمارسه السلطة من قمع واعتقالات وتعذيب، فلا يجب أن [illegible] مبررة بالقوانين التي تضعها السلطة، أما العنف فلا [illegible] على من لا يمارس السلطة (الشعب)، بما أنه فعل غير قانوني [illegible]

تحت ستار القانونية والشرعية، تمارس الدولة عنفا لا مشروعا [illegible] من عنف غير شرعي للحد الأدنى من العنف، الذي يرجح تكونه [illegible] ممارسة معقلنة مشروعة للعنف لا يكون غاية في ذاته، وإنما مجرد أداة [illegible] المدني، وبين عنف غير مشروع (Violence Illégitime) ينزع إلى [illegible] قيمة تميزها كذات واعية مريدة وحرة.

إن العنف المشروع أو القوة كما يعبر عنه فرويد[٢٣] يحتاج إليه الحق [illegible] ضمانا للحق نفسه، فللدولة الحق في ممارسة هذا العنف الشرعي [illegible] الحريات والحقوق، لكن حالما يطعن في القوة ينشأ العنف اللامشروع [illegible] بغاية التدمير والقمع، قمع فكري، نفسي، وجسدي... ينفي كل [illegible] الحق نقيض القوة التي باتت وسيلة لخرق حقوق الإنسان والحد من الحريات.

هكذا أضحت السلطة الميثوثة والبشعة والمقنعة - ما دامت بشعة [illegible] (أضحت) أداة لتنظيم العنف ووسيلة لتأديب اغتراب الفرد، والقانون [illegible] أصله المتجذر في العنف، والعقل يبرر ويشرع هذا العنف.

وكأننا إزاء حالة من حالات دهاء العقل وخداعه، فهو قد أخرج العنف من دائرة الطبيعة إلى دائرة الاجتماع، يتراجع العنف الطبيعي أمام العنف الحقوقي المنظم والناتج عن العقل البشري في تحايله على وسائل القوة وكيفية ممارستها. هكذا استُعبد الإنسان باسم العقل استعبادا مقبولا، استعبادا يرغب فيه الخاضعون له أنفسهم.

خلف العقل تتوارى كل أنواع اللامعقول، ووراء الحرية تكمن نوازع الإرهاب وأدوات العنف، والتغني بالإنسانية يحجب «فن صناعة الأجساد» لمزيد من السيطرة عليها. ويبقى القانون غطاء شرعيا يبرر العنف ويعقلن الاضطهاد ويشرع للإرهاب، وتبقى الدولة التي حازت كل ضروب العنف هي المصدر الوحيد الذي يستمد منه «الحق» في العنف، وما أحوجنا إلى الحرية في واقع كهذا سمته الاغتراب العقلي والثقافي والسياسي.

ماذا عن الحق في حضارة اليوم؟

لا تزال مسألة الحق تحتفظ براهنيتها، وربما تعمقت في ضوء التراكمات الحضارية، فلا تزال مساءلتنا عن الوجود الحق وعن المعرفة الحق والإنسان الحق، وحق الإنسان وحق الوجود، وحق المصير... ملحة.

والحق لا يكون إلا في زمن تعاظم فيه خطر الاغتراب وتنوعت أشكاله. وأضحى مكونا للوجود الإنساني. إن نظرة فاحصة إلى الأوضاع السائدة في كثير من المجتمعات اليوم تكشف لنا عن حالات صارخة لإهدار حقوق الفرد في الحياة «الحرة»، وفي المجتمعات الأكثر تشدقا بالديموقراطية. إن الديموقراطية ليست إلا شعارا أجوف يدعي احترام حقوق الإنسان، لكن في الواقع ما زال الحق بيد الأقوى اقتصاديا وسياسيا. ومفاهيم الحرية ليست إلا زخما من الأحلام نتغنى بها ونفتقدها. تتلاشى كل هذه الفضائل، فلا توجد عدالة، ولا ضامن للحق في واقع مبدؤه المنفعة كمقياس للأشياء والأفعال جميعها، وقاعدته التصدي لإرادة التحقق الذاتي للفرد الإنساني. «إن المبدأ الذي تقوم عليه الحضارة المعاصرة حضارة الإنتاجية هو إقبار الإمكانات الحقيقية للتحرر»[41].

تفخر الحضارة المعاصرة وتتغنى بالحريات العامة، فيما هي تفرز «إنسانية تضخم جسمها بحيث لم يعد يتكافأ وروحها»[42]. غيب الوعي عن الذات، وقبرت بداخلها كل طاقاتها المبدعة الخلاقة، آلية تترصدها، آلية في الفكر وآلية في الحياة.

لم يعد الإنسان اليوم يفكر، لم يعد يجرؤ على قول لا، امتُصت طاقة الرفض لديه، فلم يعد يسأل ولا حتى يرى أو يشعر، لقد سقط في النسيان كل ما كان يعد لديه لحظة انكشاف، فغابت الحقيقة وزُيِّف اليقين، وشُوِّهت مفاهيم العدل والحق والحقيقة، اختلطت الحقيقة بشبه الحقيقة، والحق بالعنف والمباح بالمحظور...

هل ما زلنا نؤمن بمفهوم حقوق الإنسان؟ هل ما زلنا نصر على مواصلة لعبة الخداع في واقع وهمي ممسرح تختفي فيه الحقائق الفعلية وراء الأقنعة المشبوهة المغالطة؟ تلك الأقنعة التي تبعد الفكر عن نفسه في عملية تجهيل له بذاته حتى أصبح الإنسان غير قادر على التمييز بين الشرعي واللاشرعي، بين الحرية والعبودية، الحق والإرهاب، لتحل سياسة القوة مكان فلسفة الحرية ونشغل الشعوب بالمصلحة الذاتية مقابل المصلحة العامة، وتنقلب لغة التشاور إلى لغة الأمر، ويلبس الخطاب أقنعة المغالطات التي تتجز اللحظة التاريخية للأنا والآخر في فكره وعمله ووجدانه[43]. إنها لحظة ضياع الهوية وانعدام الكيان وزوال الشخصية التي يصبح فيها الإنسان غريبا في صلب مجتمعه ومغتربا في صميم واقعه.

إن الذات الإنسانية مهمومة ومهددة بالسقوط على حد تعبير هيدجر، ما دامت لم تنتبه إلى كينونتها المهددة، هذا الإنسان المهدد بالسقوط في كل لحظة لم يعد مباحا له أن يكون إنسانا وأن يدافع عن قضية الإنسانية.

هذا المصير الرهيب يستغرق الإنسان المعاصر الذي يسلب منه الحق في أن يكون إنسانا (Le Droit d'étre Homme)، فهو كلما نقب في ذاته وبحث لها عن حقيقة استكشف كم أنه أضحى غير جدير حتى بأن يكون إنسانا، فهو اللقمة السائغة في أفواه الآخرين، والأداة التي تحقق المنفعة، والجسد الصامت المطيع الذي لا يملك أن يفعل سوى أن يلزم مكانه ويمارس مهامه، «إن هذا الإنسان ليس له من القيمة إلا متى كان منتجا ومستعبدا في الآن ذاته»[44]. رجل الاقتصاد يستثمره ويجعل منه البضاعة التي يتاجر بها في سوق تخضع لقانون «العرض والطلب»، ورجل السياسة يستعبده وينكل به ويرغمه على ما لا يريده ويكرهه على ما لم يختره، بوساطة وسائل العنف المتنوعة. إن علاقات السلطة تمارس عليه هيمنة مباشرة، محسوبة ومنظمة بطريقة تقنية لمزيد من السيطرة عليه، إن تاريخ الإنسان، ولا يزال، تاريخ لقمعه الاجتماعي العقلي والجنسي، وإن الحضارة المعاصرة، لهي كما وصفها ماركوز، حضارة القمع والسيطرة الكلية على الإنسان (إنسان ذي البعد الواحد)، وما الإنسان ذو البعد الواحد إلا ذاك الذي استغنى عن الحرية بوهم الحرية وعن الحق خوفا من العنف. فليس في إمكان الإنسانية، والحقيقة هذه، أن تزعم الحرية وهي رهينة أنظمة حكم مستبدة، ليس في إمكانها مثل هذا الزعم وهي ترزح تحت قوى تتحكم فيها وتتحداها.

إن العنف كان، ولا يزال، حقيقة أساسية من حقائق المجتمع الإنساني، وإذا كانت أشكال العنف تختلف من عصر إلى آخر، إلا أنها كانت في جوهرها واحدة، فالعنف والإرهاب والاستعباد كانت من نصيب الإنسان في كل المجتمعات. أما الحق فكان دوما من جراء هلعه من العنف يسعى إلى الإبقاء على عدم مساءلته، بل إنه يعقلنه ويشرعه ويبرره، وهذا ما يعبر عنه ماركوز بوضوح في قوله: «إن التكنولوجيا المعاصرة تضفي طابعا عقلانيا على ما يعانيه

الإنسان من نقص في الحرية»... «إن العقلانية التكنولوجية لا تضع شرعية السيطرة موضع الاتهام، وإنما هي تحميها فيصبح الأداء العقلي مواكبا لمجتمع كلي استبدادي»[٤٤].

إن الهيمنة التي تمارس اليوم على الفرد تتجاوز، إلى حد كبير، كل مظاهر السيطرة التي مارسها المجتمع في الماضي على أفراده، فإذا كان ما يمارس قبلا من اضطهاد يتخذ شكلا لا عقلانيا من أشكال العلاقات الإنسانية. فإن السيطرة والإرهاب الذي يمارس اليوم يتمظهران في طابع عقلاني يجرد سلفا كل احتجاج وكل رفض وكل معارضة من سلاحها. هكذا إذن كانت حالة السيطرة، سيطرة من جانب من يملك القوة الأكبر، سيطرة بوساطة العنف الغاشم أو العنف يعززه العقل. سيطرة يترتب عليها أنواع من الاغتراب العقلي والثقافي... إنها سيطرة تامة لأنها سيطرة على الوعي، تلك هي آليات السيطرة التي وضحها ميشيل فوكو، وقبله التوسير وغرامشي، لذلك تحتم أن يتحرر هذا العقل ليتحرر الإنسان من كل ضروب العنف التي ترغمه على أن يفعل ما لم يختره بمحض إرادته الذاتية، وتضطره إلى ألا يتمتع بالحق في أن يكون إنسانا، فالثورة الحقيقية، كما أدلى بذلك سلفا غاليلي، إنما هي ثورة فكرية.

فما الذي يستطيعه العقل إزاء العنف؟

هل من الأخلاق أن نلجأ إلى العنف انتصارا للعقل واعترافا بالحق؟

أمام قصور الدولة في حماية حقوق الإنسان، وإزاء تحولها إلى جهاز قمع وإرهاب مقيتين، وبعدما عاناه الإنسان/المواطن من اضطهاد وحرمان من الحقوق الأساسية على أيدي أنظمة وصلت إلى السلطة بالعنف، وأتقنت ممارسة تكنولوجيا الإرهاب بشتى أشكاله، فإن مطلب الحرية أضحى أكيدا وملحا.

ولن نتحرر ما لم نع بعد قيودنا. ان العبد الحقيقي ليس ذاك المكبل بالأغلال بل هو ذاك الذي لم يع بعد بقيوده. إن كل شيء إنما يبدأ بالوعي، ولا قيمة لشيء من دونه، فالوعي هو وسيلتنا إلى التحرر، ولسنا نعني بالوعي إلا لحظة التفكير الذاتي المستقل في المقنع، والمسكوت عنه، إنها لحظة إعمال العقل في اللامفكر فيه، وأول ما يجب أن نفكر فيه هو ما يترتب علينا فعله، ما نريده حقا صار لزاما الآن أن نعرف إلى أي شيء نهدف، ولماذا يجب أن نناضل، علينا أن نعرف حقوقنا، وعلينا أن نؤمن أن ثمة ما هو ثابت بصورة نهائية، هو أن للإنسان حقوقا لأنه إنسان، وانه يجب أن يكون حرا، وأن يتساوى في الحقوق مع أي إنسان آخر بقطع النظر عن اختلافه في (اللون، الجنس، العقيدة، الانتماء، الثقافة...)، علينا أن نعرف أن الحقوق التي صيغت في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان هي حقوقنا، يكفي أن نعرف حقوقنا حتى نرفض أن نعيش بالشكل الذي نعيشه حتى الآن، تلك هي بداية التحرر، فالوعي بالقيد، بما يسلب منا يدفعنا إلى الرفض، لا بد من أن نسترد طاقة الرفض التي تمتص منا، يجب أن نقول لا للطاغية وللمستبد، يجب أن نقاطع مع كل أشكال الوصاية والتبعية، تلك هي بداية الوعي، فالسبيل إلى التحرر.

إن مهمة العقل شاقة لكنها ضرورية، وليس ثمة ما يبرر تأجيلها إن أراد التحرر من ضروب التبعية والتقبل والخنوع والوصاية... وحده هذا العقل عبر تحطيمه لمحنطاته وعبر إنشائه للحقيقة قادر على تمكين الإنسان من التحرر، إن العقل لمن الجرأة ما يجعله قادرا على أن يسائل العنف ويرفضه مطلقا، فيضع موضع النقد شرعية أنظمة الحكم القائمة تحديا لكل انتهاك لحقوق الإنسان.

إن العقل ينتصب ضد كل ضروب العنف ولكنه يوصي باستعماله «إن اللاعنف هو منطلق الفلسفة وغاية مبتغاها، ولكنه أداتها ووسيلتها»[46].

إن العقل يجد نفسه يلجأ إلى العنف لخلق حالة لاعنف، فإزاء العنف البشع المتخفي الذي تمارسه السلطة، أمام العنف المنظم المؤسساتي ينشأ العنف الثوري المضاد، عنف الفيلسوف الذي نزل يقرأ كتابه في ساحة الوغى، إنه عنف الكلمة الحق، الكلمة الثائرة الصارخة التي توقظ الضمائر، وتحرض على عدم طأطأة الرأس والاكتفاء بقول «نعم» احتراما للإنسان كإنسان وتقديرا للمواطن الفرد، واعتباره القيمة بذاتها والهدف والغاية لكل بناء اجتماعي وسياسي.

إن العنف الذي توصي الفلسفة باستعماله ليس إذن إلا الوسيلة الضرورية في عالم يخضع لسلطان العنف لإعلاء كرامة الفرد كإنسان، وتحقيق إنسانيته بكل أبعادها وبكل أعماقها ومعانيها.

لا نعتبر العنف مشروعا إلا عندما لايكون غاية في ذاته، وإنما هو مجرد أداة تحقق انتصار العقل وتضمن الاعتراف بالحق.

ومن هذه الحقيقة نعتبر المقاومة، «العنف»، الفلسطيني عنفا مشروعا لأنه كأداة نضالية ينشد الحق، حق الأرض، حق الوجود، حق الإنسان كإنسان، هذه الحقوق الأساسية التي يسلبها العنف الإسرائيلي ويعتدي عليها إرهاب الدولة الصهيونية.

إلا أن الواقع الراهن، هذا الواقع الذي يحركه ويحكمه الأقوى اقتصاديا وسياسيا، يرفض هذه الحقيقة ويعمل على تزييفها، فيعتبر نضال الشعب الفلسطيني الذي يروم التحرر إرهابا وعنفا، بينما يرى في العدوان الصهيوني «حقا» ودفاعا عن النفس.

هكذا تختلط المفاهيم وتتداخل المعاني فيهزيف اليقين، وتقمع الحقيقة، وتخضع الحقيقة والعدل لمصالح من هم أشد قوة «فلم يعد مباحا للمرء أن يكون إنسانا وأن يدافع عن قضية الإنسانية»[47].

إنه لتأكيد آخر على موت الإنسان من جديد. إن إنكار الحق، ونفي الحرية إقصاء للذات وإقبار لها، فمن يفقد الحرية كأحق الحقوق يفتقد الهوية الإنسانية.

الخاتمة

إن الحق والعنف يبدوان لنا كنقيضين إلا أن الواحد منهما نشأ عن الآخر: لقد مثل الحق دائما في مبدئه إقصاء للعنف، وأعتقد دوما أن العنف لا يمكن أن يوجد إلا خارج الحق، وعد الحق رفضا دائما للعنف وهو الكفيل بإزالته. إن القانون يمثل من دون شك أنجع وسيلة للاحتماء من العنف الذي لا ينتهي. إن مبدأ عدالة وحق ثابتين يحرر البشر من العنف.

ولكن هذا الحق هو الذي يكرس العنف، وهذا القانون ذاته يتحول إلى الوسيلة الأنجع أيضا لتغذية العنف، وتبريره. فالحق يظهر كعنف مستتر، «كتقنية علاجية»[٥٨]، إن فن تطويع وصناعة الأجساد يخضعها لتعذيب «حلو».

يخفي القانون أنه نظام عنف ضد عنف وأن عنفه أكثر فظاعة من الذي يعمل على ردعه. يقرر العنف دوما من يملك، وإرادة من هي التي تسود، إن العنف منتصر دائما ويوجب دوما من هو خاضع مهزوم. كف الحق أن يكون حقا، واستعبد الإنسان وهو يسخَّر كوسيلة ولا يعتبر أبدا الغاية، على رغم أن اعتبار المواطن الفرد القيمة بذاتها والغاية والهدف لكل بناء اجتماعي وسياسي.

إن غاية الحياة السياسية هي ضمان حقوق الإنسان/ الفرد ومعاملته كماهية حرة واعتباره على الدوام كغاية. إن الدولة هي الأداة وليست الهدف، وسيلة وليست غاية. إلا أن هذه العلاقة انقلبت منذ أن أضحت متناقضة مع غايتها، فالغاية أضحت تبدو وسيلة والوسيلة غاية.

فهل نطمع مجددا في إيجاد ممارسة سياسية يكون الإنسان فيها إنسانا حر التفكير، مضمون الحقوق، بعيدا عن كل مظاهر الاغتراب وضروب العنف، أم أن الحرية الحق، اللاعنف معان شأنها شأن الإنسان في صورته المثلى، نموذج أعلى نتطلع إليه ولا نطوله، نطلبه فيسلب منا، يدفعنا إلى المجاوزة باستمرار.

هوامش البحث

1 L. Ferry el A. Renault: "Philosophie Politique", Paris (PUF), 1975, T II, P. 71 - 72.

2 هيجل، مستل من: «حقوق الإنسان من سقراط إلى ماركس»، تأليف س. ماثون، ترجمة محمد الهلالي، (منشورات اختلاف)، الرباط، ص ٦٨ -٦٩.

الحرية عند هيجل لا تعني العمل طبقا لرغبة ذاتية أو هوى أو ميل أو رأي ظني بل طبقا لما هو حق وصواب وخير. ولا بد من أن نتذكر أن «الدولة هي التحقق الفعلي للحرية العينية»، فالمواطن حين يطيع القوانين التي سنتها الدولة فإنه يحقق حريته. إنه قانونه الخاص: «على الأفراد واجبات تجاه الدولة بمقدار ما لهم حيالها من حقوق» (هيجل). انظر د. ميشيل متياس: «هيغل والديموقراطية»، ترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام، دارالحداثة، بيروت ١٩٩٥، ص ٣٠ - ٣٢، ١٣٤ - ١٤٢.

3 كارل ماركس: «المسألة اليهودية»، دار مكتبة الجيل، بيروت، ص ٤٠ - ٥٠.

في هذا المبحث يقول هيجل إن «أساس الحق هو الروح بصفة عامة. ومجاله الخاص ونقطة بدايته هي الإرادة، والإرادة هي التي تكون حرة بحيث تشكل جوهر الحق وغايته في آن معا.

في حين أن نسق الحق هو مملكة الحرية وقد تحققت بالفعل، أو هو عالم الروح وقد خرج من ذات نفسه على أنه طبيعة ثانية». هيجل: المجلد الأول «أصول فلسفة الحق»، ترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام، مكتبة مديولي، القاهرة ١٩٩٦، ص ١٢٩. (ف: ٤).

4 J.P. Sartre: "L'Existencialisme est un Humaniste", Paris (Nagel) 1946, p. 92.

5 Victor Coussin: "Justice Charité", Paris 1848, P. 21 cité in: "Les Grandes Questions de la Philosophie du Droit", S. Goyard - Fare, R. Sève, Paris (PUF) 1986, p. 275 - 276.

6 Thomas Hobbes: "L'Eviathan", Trad., F. Tricaud, Paris (Sirey) 1971, Chap. 14, p.175.

تصدر حقوق الإنسان في الفكر السياسي الغربي من فكرة «الحق الطبيعي». وتُعد فكرة حقوق الإنسان، الأصل المشترك الذي استقت منه المدارس الفلسفية في القرن الثامن عشر... وهي وليدة «مدرسة الحق الطبيعي» كما عرضها وداقع عنها جون لوك. وصيغت أفكار لوك بتعابير حقوقية - فيما بعد - من قبل بلاكستون في أواسط القرن الثامن عشر. أندريه هوريو: «القانون الدستوري والمؤسسات السياسية»، (الأهلية للنشر والتوزيع)، بيروت ١٩٧٤، ج١، ص ١٧٩.

استندت فكرة حقوق الإنسان على قاعدة «الحق الطبيعي»، أن صارت المواثيق والدساتير الوطنية تجعل الإنسان مصدرا للحقوق في المجتمع، كامتداد لفكرة «الحقوق الطبيعية»، و«القانون الطبيعي الوضعي»، الذي جعل الإنسان غاية في حد ذاته.

وعلى هذا وقع التمييز في علم الحقوق بين: الحق الطبيعي وهو مجموع الحقوق اللازمة عن طبيعة الإنسان من حيث هو إنسان. الحق الوضعي (Droit Positif) وهو يشير إلى السلطة الناجمة عن إرادة المشرّع. حق العرف (Droit Coutumier) وهو الحق الناجم عن العادات والتقاليد. الحق المكتوب (Droit Ecrit) وهو الحق المنصوص عليه في الدستور. حق الناس (Droit des Gens) وهو الحق الدولي العام والخاص المنظم لعلاقات الدول بعضها مع بعض، ولعلاقات الأفراد في دول مختلفة بعضها عن بعض. جلال الدين سعيد: «معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية»، دار الجنوب للنشر، تونس ١٩٩٤، ص ١٦٣.

7 أفلاطون: «الجمهورية»، ترجمة فؤاد زكريا، (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، القاهرة، ١٩٧٤، الكتاب الثاني، ص ٢٣٠.

Platon: "La République", Paris (Les Belles Lettres) 1965, L: 2, p: 191.

8 T. Hobbes: "L'Eviathan", Trad. F.Tricaud, Chap., 14, p: 128, 129.

9 المصدر السابق نفسه، ص ١٢٨، ١٢٩.

يرى هوبز أن الحق الطبيعي هو الحرية الطبيعية، في حين أن القانون الطبيعي هو الذي يحدد ويربط ويلزم. فالحق الطبيعي عنده هو الحرية غير المحدودة الممنوحة لكل فرد، في حالة الطبيعة، لحماية حياته، والدفاع عن وجوده. وإذا كان الحق يرادف حرية العقل فهو كذلك يعني حرية «الامتناع عن أن أسلك سببا يؤذي وجودي أو يضر بقائي...إلخ».

انظر: د. إمام عبدالفتاح إمام، «توماس هوبز فيلسوف العقلانية»، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨٥، ص ٣٤٢.

10 المصدر السابق نفسه، ص ١٢٩.

11 Baruch Spinoza: "Traité Théologico - Politique", Paris (Garnier - Flammarion) 1966, Chap, 16, P. 262.

إن الحق الطبيعي لكل فرد لا يستنبط من العقل بقدر ما انه يعبر عن قوة الرغبة في الوجود والبقاء (سبينوزا). وعلى ذلك فإن الحق الطبيعي لكل إنسان يتحدد بحسب الرغبة والقدرة لا بحسب العقل السليم (رسالة في اللاهوت والسياسة). انظر: جلال الدين سعيد «سبينوزا - كتاب السياسة»، دار الجنوب للنشر، تونس، (د ت)، ص ٥.

12 J.J Rousseau: "Du Contrat Social", Paris (Garnier - Flammarion) 1986, P 44.

13 برنارد غرويتويسن: «فلسفة الثورة» (منشورات عويدات)، بيروت، ١٩٨٢، ص ١٤٤ - ١٤٥، راجع النص الفرنسي:

"La Philosophie de la Révolution", Paris (Gallimard) 1956, P. 121.

14 المصدر السابق نفسه، ص ١٥٣ من النص العربي.

15 Michel Foucault: "Fragment d'un Entretien Gilles Deleuze", in L'Arc, P: 49, 1972.

16 توماس هوبز: «في المواطن» (De Cive) مج: ٢، ط ٢، لندن ١٩٩٦.

17 T.Hobbes: "L'Eviathan", Chap., 15. P. 194.

18 S. Pufendorf: "Droit de la Nature", cité in "Les Grandes Questions de la Philosophie du Droit", Paris (PUF) 1986, P. 249.

19 J.J. Rousseau: "Du Contrat Social", Livre: 1, P. 50 - 51.

من قبل جعل أبو نصر الفارابي «المسؤولية» أساسا لفلسفته المدنية. والمسؤولية عنده تستلزم الحرية في العمل. فالفعل الحر حقا هو ما رمى إلى غاية، ما التزم بقصد واع، في حين أن السلوك الغضبي لا يقوم إلا على حرية وهمية. الفعل القصدي الإرادي هو وحده فعل حر: «فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة، هي المدينة الفاضلة» (كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة).

لن ينال الإنسان قسطا من الكمال، ولن يلتزم ويتحرر بانفراده، من دون تعاون مع الآخرين. فالحرية والمسؤولية والكمال أفعال. إنها تجسيد عملي لنظريات غائية. فالميل الأصيل في العلم الإنساني أن: «يفحص عن الغرض الذي لأجله كون الإنسان....» (تحصيل السعادة)، انظر: محمد عزيز الحبابي: «من تاريخ الفارابي إلى تاريخيته»، ضمن وقائع مهرجان الفارابي (وزارة الإعلام)، بغداد، ١٩٧٥ - ١٩٧٦، ص ١٦٤ - ١٨٢.

20 J.J. Rousseau: "Du Contrat Social", livre1, P. 52.
وعلى هذا فالعلم المدني عند الفارابي يقوم على مبدأين: أوامر المشرع التي يجب أن تشمل كل المخلوقات الموجودة، وحق الكائن الذي يكمن في طبيعته لتحصيل أغراضه. فالعلم العام أو السياسي يقوم على التشكيل المدني للفرد لكي يسعى في البحث عن سعادته ضمن المجتمع.

21 Hannah Arendt: "The Origins of Totalitarisme", (A-Havest Book), Sand Diego - New York - London 1972, P. 182.

22 مونتسكيو: «روح القوانين»، ترجمة عادل زعيتر، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٣، ص ٢٢٥ - ٢٢٦.
راجع النص الفرنسي: Montesquieu: "L'Esprit des Lois", Paris (Dalloz)1930, P. 124.

23 كارل ماركس: «المسألة اليهودية»، مكتبة الجيل، بيروت، ص ٤٠ - ٤٢.

24 J.J. Rousseou:"Du Contrat Social", P. 44.

25 المصدر السابق نفسه، ص ٤٤.

26 المصدرر السابق نفسه، ص ٤٤.

27 Julien Freund: "L'Essence du Politique", Paris (Sirey), 1965, P. 720.

28 Max Weber: "Le Savant et le Politique", Paris (Plon), 1958, P. 111 - 113.

29 المصدر السابق نفسه، ص ١١٢.

30 Paul Ricoeur: "Histoire et Vérité", Paris (Seuil), 1964, P. 246 - 247.
عند سبينوزا عنف الأفراد يثير عنف الدولة، وسواء إذا كان الأفراد ليس في مقدورهم هم أنفسهم إطلاقا احتمال عنف السلطة إلا عن طريق العنف (سبينوزا: المطول السياسي VII، ٣٠).
انظر: إتيان باليبار: «سبينوزا والسياسة»، ترجمة منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٢، ص ٩٣. ومن جهة أخرى يرى بول ريكور أن «العنف لا يبدأ في نفي نفسه إلا عندما يضع نفسه في فلك المقل، (Political and Social Essays) والعنف مرتبط بالطغيان، بوساطة كلمات (تقوي، وتقنع، وتتملق) ومرتبط بالشعر والسياسة والفلسفة (التي تدينه). انظر: أديث كريزويل: «عصر البنيوية»، ترجمة د. جابر عصفور، دار سعاد الصباح، الكويت ١٩٩٣، ص ١٥٤.

31 Platon: "La République", Paris (Les Belles Letters)1965, TII, P. 191.
«الجمهورية» ٣٧١، ترجمة فؤاد زكريا، ص ٢٣٠.
«كل من يمارس العدالة يفعل ذلك قسرا، ورغما عنه، لا اقتناعا منه بأنها خير»، «إن أولئك الذين يمارسون العدالة يفعلون ذلك مُكرهين، ولأنهم عاجزون عن أن يقترفوا الظلم»، «الجمهورية» ٣٦٤، ترجمة فؤاد زكريا، ص ٢٢١ - ٢٢٢.

32 Léon Dengni: "Les Grandes Questions de la Philosophie du Droit"., P. 281 - 284.

33 P. Ricoeur: "Histoire et Vérité", P. 247.

34 إن مفهوم المخادعة يحيلنا إلى التصور المكيافيلي للسياسة إذ يرى ضرورة تأسيس واقع سياسي من دون اعتبارات أخلاقية أو مبررات لاهوتية. فالسياسة ممارسة واقعية قوامها القوة وحماية السلطان باستعمال كل أساليب المخادعة والمكر والدهاء، «غير أنه من الأفضل للأمير أن يكون مداهنا ومنافقا كبيرا...» (نيقولا مكيافيلي).
N. Machiavel: "Le prince", trad., J. Anglade, Paris (Livre de Poche) 1983, P.90 - 94.

35 Victor Coussin: "Justice et Charité", Paris 1848, P. 21, cité in "Les Grandes Questions du Droit"., P 275 - 276.

36 P. Ricoeur: "Histoire et Vérité", P. 246 - 247.

37 «إن كل سلطة تقوم على الإكراه» ج. لوك: «رسالة في التسامح»، (١٦٦٢)، ترجمة د. عبدالرحمن بدوي، (دار الغرب الإسلامي)، بيروت ١٩٨٨، ص ٧٠ - ٧١.

38 P.Ricoeur: "Histoire et Vérité", P. 273, 278.

39 J.J. Rousseau: "L'Etat de Guerre", Paris (Gallimard, Pléiade), T. III, P. 608.

40 J. Freund: "L'Essence du Politique", P. 720.

41 Herbert Marcuse: "Négations", Boston (Beacon Press) 1969, P. 261 - 264.

42 H. Bergson:"Ecrit et Paroles", Paris (PUF) 1957 - 59, T.III, P. 395.

43 لا يخلو خطاب سياسي تقريبا من استعمال مفاهيم: حرية، عدالة، حقوق إنسان، وكلما استهلكت السلطة خطاب الحرية، الحق، الديموقراطية ضمنت أكثر فأكثر جماهير صامتة طيعة متقبلة.

44 Michel Foucaul: Surveiller et Punir, Paris (Gallimard) 1976, P. 30 - 31.

هذا الإنسان الذي يتحول في ظل هذه الممارسة إلى مجرد عبد مسلوب الإرادة ومجرد من صفاته الإنسانية، يكون حسب الكواكبي مجرد ركام أو ضمن جمعية عبيد لمالك متغلب. ويكون الاستبداد «تصرف فرد أو جمع في حقوق قوم بلا خوف تبعة». (طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد). وهنا يعطي عبدالرحمن الكواكبي صورة الإنسان الخاضع للاستبداد حتى يكون أسيرا وضعيفا تحت كلكله.

45 H.Marcuse: "One - Dimensional Man", Boston (Beacon Press) 1969, P. 108.

راجع أيضا الترجمة الفرنسية: "L'Homme Unidimensionnel" Trad. M. Willig, Paris (Minuit), Coll, Arguments 1980, P. 112.

في مقدمة مؤلف «الإيروس والحضارة» يذكر ماركوز بالأطروحة الفرويدية القائلة إن أساس الحضارة إخضاع للدوافع وامتناع وقمع (Eros et Civilisation. Paris, Minuit 1963, P. 23) ذلك أن التطور الحضاري اقتضى تشديد القمع وإلحاقه تدريجيا بأشكال السيطرة التكنولوجية واللاشخصية. ولئن تنوعت أشكال السيطرة، فإن ما لم يغب أبدا هو سيطرة الإنسان على الإنسان.

فما يمارس داخل - المجتمع الصناعي المتقدم - من سيطرة لم يعرف لها مثيل، يسمح لنا بالحديث عن «قمع زائد» انظر: محمد الجوة: «مفهوم القمع عند فرويد وماركوز»، ترجمة فتحي الرقيق، دار محمد علي الحامي، صفاقس، تونس ١٩٩٤، ص ١٢٨ ، ١٣٢، ١٣٦.

إن التحرر عند ماركوز يقتضي أولا التحرر من الآلة والتكنولوجيا والعلم ومن استخداماتها الواسعة. فالعلم والتكنولوجيا، لكي يصبحا عاملين من عوامل التحرر، ينبغي أن يعدلا عن اتجاههما وأهدافهما الحالية، وينبغي أن تعاد صياغتهما وفقا لحساسية جديدة ووفقا لمقتضيات غرائز الحياة، وعندئذ فقط يمكن التحدث عن تكنولوجيا التحرر، وعن علم يحقق أشكال وجود إنساني ينتفي عنه الكدح والاستغلال.

H.Marcuse: "An Essay on Liberation", Boston (Beacon Press) 1971, P. 19,

انظر: د. قيسي هادي أحمد «الإنسان المعاصر عند هربرت ماركوز»، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠، ص ١٧٧.

46 Eric weil: "Logique de la Philosophie", Paris (Vrin) 1967, P. 58 - 59.

47 J.J. Roussesu: "L'Etat de Guerre", II, P. 608.

هل تبرر الدعوة إلى «حقوق الإنسان» حق التدخل بقوة الأسلحة، في شؤون الغير لإرغامه على أن يأتمر بأوامر القوي، ويخضع لاستراتيجيته!

هناك «حقوق الإنسان» وهناك حق القوات العظمى في النظر في شؤون الآخرين، فيما يجري في العالم، وتوجيه الشعوب حسب ما يريد القوي ويرضاه. فـ «الفيتو» حق للبعض «الأقوياء» وحرمان للآخرين «الضعفاء». محمد عزيز الحبابي: «المستقبلية والغدية»، في: «أعمال ندوة الفكر الفلسفي في المغرب المعاصر»، منشورات كلية الآداب، الرباط ١٩٩٢، ص ١٨٩.

48 Y.Michaud: "Violence et Politique", Paris (Gallimard) 1978, P. 48.

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 31 أبريل - يونيو 2003

كانط والسلام العالمي

د. عطيات أبوالسعود(*)

مقدمة

يموج عالمنا اليوم بمتغيرات كثيرة ومتلاحقة، وصراعات إقليمية ودولية لا حدود لها، فرضت على الأوساط السياسية والثقافية توجهات تردد الدعوة إلى إقامة سلام دائم وعادل باعتباره - أي السلام - الحل الأوحد لكل هذه الصراعات على اختلاف مستوياتها.

وقد تثير هذه الدعوة - أي الدعوة إلى سلام دائم وعادل - الدهشة والحيرة معا، فهل هذه الكلمة الصغيرة المكونة من ثلاثة أحرف (سلام) هي الحل السحري لكل الصراعات الدامية التي شهدتها البشرية قديما وحديثا؟ وهل «السلام» هو اختراع جديد اكتشفه بنو البشر حديثا واتفقوا على أنه الحل الأمثل لكل مشكلاتهم؟ حقيقة الأمر أن الفكرة قديمة قدم المجتمع الإنساني نفسه ولها أبعاد مختلفة، فهي ليست ذات مدلول سياسي فقط، بل لها أيضا مدلولاتها وأبعادها الفلسفية، فالعيش في سلام بين الأجناس المختلفة من البشر كان يشغل بال الفلاسفة الرواقيين وبال العديد من الفلاسفة القدماء على اختلاف مشاربهم.

ولم يقتصرالاهتمام بالسلام على الفلسفات القديمة وحدها، بل نجد هذا الاهتمام أيضا لدى أشهر أعلام القرن الثامن عشر وهو الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (١٧٢٤- ١٨٠٤) الذي أفرد له مؤلفا صغير الحجم، عظيم الأهمية بعنوان «مشروع للسلام الدائم» عام ١٧٩٥، فماذا أضاف فيلسوف عصر التنوير في هذا الشأن؟ وهل ما زالت إضافته حية في عصرنا الراهن الذي يتسم بالجنون والجنوح، وتجتاحه حروب أهلية دامية، وتحوم حوله أشباح حرب عالمية ربما تكون - نتيجة تراكم أسلحة الدمار الشامل - أقرب مما نتصور؟ وهل أصبحت

(*) قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة حلوان- جمهورية مصر العربية.

الدعوة إلى السلام العالمي مطلبا أساسيا وملحا لتعود البشرية إلى رشدها وعقلها الذي كادت تفقده؟ وماذا قال فيلسوف العقل النقدي في دعوته إلى السلام العالمي؟

اكتسب كانط شهرته في تاريخ الفلسفة بأنه مؤسس المذهب النقدي الترانسندنتالي (الشارطي) الذي حاول حسم الصراع وسد الفجوة بين المذاهب العقلية والمذاهب التجريبية في القرنين السابع عشر والثامن عشر. ووضع كانط ثلاثة كتب أساسية هي عماد مذهبه النقدي، وهي «نقد العقل الخالص» عام ١٧٨١ و«نقد العقل العملي» عام ١٧٨٨ و«نقد ملكة الحكم» عام ١٧٩٠، ثم جاء كتيبه «مشروع للسلام الدائم» في مرحلة متأخرة من تفكيره، وكأنه أراد أن يستكمل مذهبه العقلي والأخلاقي بنظرية سياسية تعنى بتنظيم المجتمع تنظيما مدنيا يكفل للإنسان أن يمارس نشاطه العقلي ويقوم فيه بواجبه الأخلاقي بحرية وأمان. هذا من جانب، ومن جانب آخر يقوم مشروع السلام الدائم على إقامة «حلف بين الدول» لمنع الحروب وتجنب ويلاتها. ولكن هل هذا الجانب السياسي من فلسفة كانط يتناغم وينسجم مع مذهبه العقلي والنقدي؟ أم أن هذا المشروع لا يعدو أن يكون محض خيالات يوتوبية غير قابلة للتحقيق، وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يتسق هذا مع فكر فيلسوف عقلي صارم، قام بوضع الحدود التي يجب ألا يتعداها العقل البشري؟ وإذا لم يكن المشروع محض يوتوبيا، فما تفاصيله؟ وما وضعه في مذهب كانط وفلسفته العقلية والأخلاقية؟ وما الهدف من هذا المشروع الذي يتوج - على صغر حجمه - فلسفة كانط بأكملها؟

يحاول هذا البحث الإجابة عن هذه التساؤلات في نقطتين أساسيتين: أولا، مكونات مشروع السلام الدائم. ثانيا: علاقة مشروع السلام بمذهب كانط العقلي والأخلاقي.

أولا: مكونات مشروع السلام الدائم

إن فكرة إقامة سلام عالمي - كما سبق القول - فكرة غير جديدة في تاريخ الفلسفة، فهناك محاولات متعددة في العصور القديمة، نخص منها بالذكر - على سبيل المثال لا الحصر - المحاولات التي ظهرت في كل من الحضارة اليونانية والرومانية، ففي الأولى كانت دعوة الرواقيين إلى نزعة كونية على أساس وحدة الجنس البشري. وتعد الرواقية من أكثر الفلسفات القديمة التي تجاوزت حدود المكان والزمان، ودعت إلى دولة عالمية حتى أصبحت (أي الرواقية) ظاهرة تاريخية امتدت إلى ما يقرب من ثلاثة عصور. وعلى الرغم من أن الفلسفة الرواقية تشكلت من خلال ثلاث مدارس مختلفة، إلا أنها تجمعها جميعا فكرة واحدة وهي فكرة «الدولة العالمية» التي نادت بها كل المدارس الرواقية، وكانت بذلك أول فلسفة ترفع شعار «العالمية». وقد أرادت الرواقية بالدولة العالمية تخطي حدود كل الدول لتشمل البشرية جمعاء، والمقصود من مفهوم «الدولة العالمية» في هذه الفلسفة هو مجتمع إنساني كبير يتكون أعضاؤه من

موجودات بشرية حرة، ويتحول فيها الإنسان إلى مواطن عالمي world - citizen، مع الأخذ في الاعتبار الفروق الفردية والنوعية بين البشر. وعلى الرغم من أن الإنسان يصبح مواطنا للكون كله - باعتباره جزءا من هذا الكون - ويصبح وطنه العالم - باعتباره جزءا من مجتمع إنساني كبير - إلا أنه لا يتخلى في الوقت نفسه عن نزعته القومية (على عكس ما يدعو إليه النظام العالمي الجديد في عصرنا الحاضر) ولا عن واجباته نحو وطنه، على أن يكون ذلك في إطار دولة عالمية لتوحيد الجنس البشري.

تقوم هذه الدولة العالمية على الأخلاق الرواقية التي تنشد السلام الروحي، أي أنها دولة لا يجري التعامل فيها بالمال ولا بالقانون ولا بالدستور، كما أنه ليس هناك حاجة إلى قيام مؤسسات ولا محاكم ولا ضرورة لوجود جنود أو جيوش، لأنه مجتمع اختفت منه الحروب ويسوده الانسجام مع الطبيعة. ولم يرد الرواقيون لهذه الدولة أن تكون قوة سياسية أو اقتصادية أو عسكرية، بل أرادوا لها أن تكون «جامعة روحية». وعلى الرغم من أن الفكرة الرواقية في أساسها تنتمي إلى الفكر اليوتوبي، إلا أنه كان لها تأثير كبير على الامبراطورية الرومانية وعلى المجتمع المسيحي في مرحلته المبكرة، من حيث هي فكرة تسعى إلى إصلاح العالم وتحقيق الانسجام الكامل بين الإنسان والطبيعة، لأن الهدف الأخلاقي للفلسفة الرواقية هو أن يحيا الإنسان في توافق مع الطبيعة الكونية التي هو جزء منها، وأن الإرادة الإنسانية جزء لا يتجزأ من الإرادة الكلية، ولذلك يصبح المجال الإنساني جزءا من المجال الكوني ويتشكل من خلاله.

وفي الحضارة الرومانية، كان هناك شيشرون وبعض أباطرة الرومان الذين دعوا إلى فكرة السلام. أما في العصر الوسيط، فكانت وحدة العالم المسيحي تحت راية الكنيسة، وسلطة البابا هي الفكرة السائدة في تلك الحقبة الزمنية. واشتدت الحاجة إلى السلام بعد الاكتشافات الجغرافية وبداية عصر الاستعمار، وازدياد الصراعات والحروب في أنحاء أوروبا، مما دعا بعض المفكرين إلى التحذير من مخاطر الحروب وبيان أسبابها، وظهرت بعض المؤلفات التي تدعو إلى إحلال السلام بين الدول. ومن المفكرين الذين كتبوا في هذا الموضوع الراهب الفرنسي أمريك كروسه (١٥٩٠ - ١٦٤٨) ووليم بن (١٦٤٤ - ١٧١٨)، ولكن الأب دي سان بيير (١٦٥٨ - ١٧٤٣) يعد من أهم الذين شغلتهم فكرة السلام، فقد أصدر كتابا بعنوان «مشروع لجعل السلام في أوروبا سلاما دائما» عام ١٧١٢. وبين في هذا الكتاب «أن معاهدات السلام ليس فيها أي ضمان للاستمرار، بل تنطوي على جرثومة حروب مقبلة، ولا تؤدي إلا إلى هدنات وقتية عابرة بين حروب. وسيظل الأمر على هذا النحو ما دامت الدول لم تؤلف مجتمعا منظما. لهذا قدم مشروعه لضمان بقاء السلام»[1]. وخلاصة المشروع تقترح إنشاء «اتحاد بين الأمراء (أو الملوك أوالرؤساء) لتكوين ما يشبه دولة اتحادية (فيدرالية) لها دستور فوق الدول، ولها وجود مستقل، ومهمات واختصاصات متميزة عن تلك الخاصة بالدول المؤلفة لها»[2].

ربما كانت المشروعات السابقة وغيرها هي الروافد الأساسية لمشروع كانط عن السلام الدائم، ولكن ما يميز مشروع كانط أنه لم يكن ترديدا لأفكار سابقيه عن السلام، وإنما كان وثيق الصلة بمذهبه النقدي، بقدر ما يعد تطبيقا لمذهبه العقلي وإيمانه الأخلاقي، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى ساعدت الظروف التاريخية والسياسية التي مرت بها أوروبا - في عصر كانط - على تبلور مشروعه عن السلام، ونعني بذلك النجاح الساحق الذي حققته الثورة الفرنسية، وقضاءها على السلطة المستبدة، وما ترتب عليها من زوال الحكم المطلق. وربما يكون كانط قد تأثر أيضا بـ «إعلان حقوق الإنسان» الذي صدر عام ١٧٨٩ عقب قيام الثورة الفرنسية، والذي أعلن أن الناس يولدون ويعيشون أحرارا ويتساوون في الحقوق، كما نص في مادته السادسة عشرة على أن «كل مجتمع لا تؤمن فيه الحقوق، ولا يحدد فيه الفصل بين السلطات، هو مجتمع بلا دستور»[٣]. أشاعت كل هذه الظروف جوا من التفاؤل بإمكان القضاء على الصراعات الداخلية في الدول عن طريق إقامة حكومات أو جمهوريات ديموقراطية يتحقق من خلالها الوفاق والانسجام داخل الدولة الواحدة، والتفاؤل أيضا بإمكان القضاء على الحروب الخارجية التي تشب بين الدول عن طريق قيام اتحاد فيدرالي حر بين شعوب حرة، بعد أن تكون هذه الشعوب قد استقرت في ترتيب شؤونها الداخلية. ساعد كل ما سبق على بلورة مشروع كانط للسلام الدائم. فما مكونات هذا المشروع؟

يتكون مشروع السلام الدائم من ست مواد تمهيدية تشغل القسم الأول من الكتاب، وتعبر عن الشروط السلبية للسلام، التي تتمثل في مجموعة من النواهي، ثم تليها ثلاث مواد نهائية تشغل القسم الثاني من الكتاب، وتمثل الشروط الإيجابية للسلام. ويتبع كانط هذه الشروط (السلبية والإيجابية) بملحقين وتذييلين.

تنص المادة التمهيدية الأولى على: «إن معاهدة من معاهدات السلام لا تعد معاهدة إذا انطوت نية عاقديها على أمر من شأنه إثارة الحرب في المستقبل»[٤]. وتقر هذه المادة أن إبرام أي معاهدة للسلام لا بد أن يتضمن محاولة استبعاد كل أسباب الحرب التي يمكن أن تنشب في المستقبل بين أعضاء الدول الموقعة على هذه المعاهدة، وإلا أفرغت المعاهدة من مضمونها وأصبحت مجرد هدنة لتسلح الأطراف المتنازعة - التي استنفدت قواها - من أجل استئناف القتال من جديد.

وتنص المادة التمهيدية الثانية على: «إن أي دولة مستقلة (صغيرة كانت أو كبيرة) لا يجوز أن تملكها دولة أخرى، بطريق الميراث أو التبادل أو الشراء أو الهبة»[٥] ولعل أهم ما تعبر عنه هذه المادة هو ما نسميه بلغتنا المعاصرة بحق تقرير المصير. إن الدولة ليست متاعا ولا سلعة تخضع للبيع أو الشراء، وإنما هي جماعة إنسانية لا يجوز لأي جهة أخرى أن تفرض سلطانها عليها، ولا يحق لأحد أن يتدخل في شؤونها الداخلية. ويشبه كانط الدولة بجذع شجرة لها أصولها الخاصة، وإن أي محاولة لإدماجها في دولة أخرى معناه تجريدها من وجودها،

باعتبارها شخصا معنويا، وجعلها شيئا من الأشياء. ويرفض كانط أيضا - في تعليقه على نص المادة - ما تلجأ إليه بعض الدول من تأجير فرق من جيشها لدولة أخرى، لأن من يفعل هذا فهو يستعمل الأشخاص وكأنهم أشياء يسخرها ويستهلكها على هواه، ويتنافى هذا مع النزعة الإنسانية التي يؤمن بها كانط.

وتنص المادة التمهيدية الثالثة على أنه: «يجب أن تلغى الجيوش الدائمة إلغاء تاما على مر الزمان»[٦] ولعل أهم ما تتضمنه هذه المادة أنها كانت إرهاصا لما نسميه في عصرنا بالدعوة إلى نزع السلاح. فقد رأى كانط أن سباق التسلح والجيوش المتأهبة دوما للقتال هي من الأمور التي تعمل على استنزاف موارد الدولة. كما أنها مصدر دائم لتهديد الدول الأخرى. هذا بالإضافة إلى أن استئجار الأفراد لكي يقاتلوا أو يقتلوا معناه أننا نستعملهم استعمال الآلات أو الأدوات، وهذا لا يتفق مع حق الإنسانية في شخصنا، ولكنه استثنى من هذا حق الدفاع عن النفس وعن الوطن وسلامته من أي عدوان خارجي. وقد اعتبر كانط أن قوة المال وقوة التحالفات أو المصاهرات، إلى جانب قوة الجيوش هي القوى الثلاث التي تستخدم كأداة للحروب.

وتنص المادة التمهيدية الرابعة على أنه: «يجب ألا تعقد الدول قروضا (ديونا) من أجل منازعاتها الخارجية»[٧] وتنطوي هذه المادة على أن الدولة التي تلجأ إلى الديون من أجل تنمية مواردها وتحسين الطرق أو تخزين المحاصيل استعدادا لسنوات عجاف، فإنها بذلك تعمل لمصلحة الاقتصاد الوطني. أما إذا لجأت إلى الديون من أجل الإنفاق على الحشود العسكرية استعدادا لصراعات خارجية، فإنها تضر بمصالحها ومصالح الدول الأخرى. إن هذه الدول تصبح خطرا يهدد سلامة الدول المجاورة وأمنها، مما يحمل هذه الأخيرة على التحالف ضدها للوقوف في وجه مطامعها، فينهار السلام وتضرم نيران الحرب والدمار، لا سيما أن الإفلاس هو الأمر المحقق في النهاية، ليس لهذه الدولة فقط، بل للدول الدائنة الأخرى.

وتنص المادة التمهيدية الخامسة على أنه: «لا يجوز لأي دولة أن تتدخل بالقوة في نظام دولة أخرى أو في طريقة الحكم فيها»[٨] وهذا نص صريح من كانط بأنه لا يجوز لأي دولة أن تتدخل في الشؤون الداخلية لدولة أخرى، وتنطوي هذه المادة على احترام استقلال الدول وحقها في التصرف في شؤونها الداخلية من دون أن يفرض عليها أي نظام آخر من الخارج. لكن إذا ما نشبت خلافات ومنازعات داخلية وانقسمت الدولة إلى شطرين، فإن التدخل من دولة أخرى في مساعدة إحداهما لا يعتبر تدخلا في نظامها الداخلي - لا سيما بعد أن عمتها الفوضى -، لكن لم يتضح من تعليق كانط على هذه المادة لصالح أي طرف من الطرفين تتدخل الدول الأخرى، ويثير هذا الاستثناء بعض الشكوك في مصداقية هذه المادة.

وتنص المادة التمهيدية السادسة على أنه: «لا يحق لأي دولة، في إبان الحرب، أن تستبيح لنفسها اقتراف أعمال عدائية - كالاغتيال، والتسميم، وخرق شروط التسليم، والتحريض على

الخيانة - من شأنها عند عودة السلم، أن تجعل الثقة بين الدولتين أمرا مستحيلا»[9]. تتضح من ثنايا هذه المادة نزعة كانط الإنسانية حتى في أحلك لحظات البشرية ظلاما - ألا وهي حالة الحرب - فيدعو إلى ألا تلجأ الدول، في حالة الحرب، إلى أساليب متدنية (كالاغتيالات ودس السم والخيانة) يستحيل معها، بعد انتهاء الحرب، التئام الجروح وعودة الثقة بين الأطراف المتحاربة. كما يدعو كانط في تعليقه على هذه المادة إلى تجنب حرب الإبادة التي تفضي إلى فناء الطرفين، ولا تدع للسلام الدائم مكانا إلا في قبر كبير يضم الجنس البشري كله. ولذلك يجب تحريم هذه الحروب وتحريم استخدام الوسائل المؤدية إليها. وإذا كانت الحرب هي الوسيلة الوحيدة التي تلجأ إليها الشعوب لإقرار حقها بالقوة في حال عدم وجود محاكم تفصل في مثل هذه الأمور بشكل قانوني، فإنه لا يجوز شن حرب تأديبية بين الدول لأنه - كما يقول كانط - «لا يمكن أن تكون حرب بين دول مستقلة حربا تأديبية، ذلك لأن التأديب لا يمكن أن يكون له وجود إلا في العلاقة بين رئيس ومرؤوس لكن هذه العلاقة ليست علاقة الدولة بعضها ببعض»[10]. ووفقا لهذا النص لا يحق لدولة أن تشن الحرب على دولة أخرى بغرض التأديب، لأن العلاقة بين الدول المستقلة ذات السيادة ليست علاقة تابع ومتبوع.

كانت هذه هي المواد الست التمهيدية التي يجب الامتناع عنها. أما عن المواد النهائية لتحقيق سلام دائم بين الدول وهي بمنزلة الشروط الإيجابية التي يجب الالتزام بها، فتنحصر في ثلاث مواد، المادة النهائية الأولى: «يجب أن يكون دستور المدينة في كل دولة دستورا جمهوريا»[11]، وليس المقصود بالجمهوري عند كانط ما يعرف الآن بهذا الاسم - الذي هو مقابل النظام الملكي - وإنما يقصد به كل نظام سياسي يقوم على أسس ثلاثة: ١ - الحرية لجميع أعضاء الجماعة، ٢ - تبعية جميع المواطنين لتشريع واحد مشترك، ٣ - المساواة بين جميع المواطنين. والدولة عند كانط لها مفهوم عقلي قبلي وهي تتشكل من اتحاد مجموع أفراد الشعب وفق قوانين شرعية، بحيث يصبح أفراد الشعب أعضاء في مجتمع مدني يتكون من مواطنين يتمتعون بحق تشريع القوانين. ولا يمكن أن توجد الدولة إلا بشرط وجود مواطنين فعالين، وآخرين منفعلين، النوع الأول يسميه كانط مواطنين إيجابيين، والثاني مواطنين سلبيين، وهم الذين يعتمدون في غذائهم وحمايتهم على إرادة غيرهم لا على نشاطهم وعملهم الخاص، ولذلك ليس لهم الحق في المشاركة في سن قوانين الدولة، إذ تنقصهم الشخصية المدنية التي هي سمة النوع الأول، وإن كانوا يعاملون مثل سائر المواطنين بموجب قوانين الحرية والمساواة[12].

ولكن كيف يكون الدستور الجمهوري وحده هو الذي يؤدي إلى سلام دائم؟ الجواب عن هذا السؤال يتلخص في أن قرار الحرب في ظل هذا الدستور مرهون بإرادة المواطنين وقرارهم. إن إرادة الشعب هي صاحبة الحق في التشريع، كما يؤكد كانط في نصه: «السلطة التشريعية لا

يمكن أن تكون إلا لإرادة الشعب الموحدة»[13] وليس القرار بيد فرد مالك للدولة أو حاكمها، وبالتالي يفكر المواطنون مليا قبل اتخاذ قرار يحكمون به على أنفسهم بمعاناة وبيلات الحرب وكوارثها. ويعبر النص السابق أصدق تعبير عن مبدأ الديموقراطية في تفكير كانط، ويؤكده تمييزه بين نوعين من نظام الحكم: ١ - النظام الجمهوري وهو النظام الذي تتعاقب عليه الأشخاص بينما يظل النظام نفسه باقيا. ٢ - النظام الديموقراطي ويتخذ أشكالا ثلاثة. إما أن يتولى الحكم فيه شخص واحد فيسمى بالحكم الأوتوقراطي، أو مجموعة من الأفراد (النبلاء) ويسمى بالحكم الأرستقراطي، أو مجموع المواطنين ويسمى بالحكم الديموقراطي.

ويصف كانط هذه الأشكال الثلاثة بالحكم الاستبدادي، وهي أشكال تجريبية للدولة تقوم على إخضاع أفراد الشعب. والحكم الاستبدادي هو «الحكومة التي يتولى فيها رئيس الدولة بمحض إرادته تنفيذ القوانين التي شرعها بنفسه، فهو إذن حكم تقوم فيه الإرادة الخاصة (أي إرادة الحاكم) مقام الإرادة العامة (أي إرادة الشعب)»[14]. ووضع كانط مقابل هذه الأشكال التجريبية للدولة، الشكل العقلي لها وهو الحكم الجمهوري، أي النظام الذي يسلم بمبدأ فصل السلطات الثلاث وبالتمثيل النيابي، لأنه لكي يكون نظام الحكم مطابقا لفكرة الحق - في رأي كانط - فينبغي أن يكون نظاما تمثيليا أو نيابيا تفصل فيه السلطات الثلاث للدولة على أن يكون بينها تعاون: السلطة التشريعية وهي سلطة الشعب التي لها السيادة ولا تخضع لأي سلطة أخرى، والسلطة التنفيذية وتمثلها الحكومة، وتقوم بتنفيذ القوانين التشريعية وتخضع لها. والسلطة القضائية التي تخضع لقوانين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية معا، على أن تكون السلطة التشريعية وحدها هي الجهة المنوط بها اتخاذ قرار الحرب، لأن دستور هذا النوع من أنواع الحكم (أي الجمهوري) هو الذي يكفل الحرية والمساواة ويساعد على استقرار السلام.

يرفض كانط في تصوره للدولة فكرة وجود عقد سياسي بين الحاكم والمحكومين، لأنه بموجب هذا العقد يتنازل الشعب عن كامل حقوقه للحاكم، بحيث يصبح لهذا الأخير السيادة المطلقة على شعبه. لأن الأساس القانوني للدولة عند كانط هو سيادة الإرادة العامة أو إرادة الشعب التي لا يمكن أن يوجد سيد غيرها بموجب قوانين الحرية. وكانط هو صاحب الرأي الذي يقر بأن الشعب هو صاحب الحق في التشريع، وليس للحاكم أي سلطة سوى السلطة التنفيذية التي تخضع لتشريع الشعب، وحتى السلطة القضائية تخضع أيضا لإرادة الشعب من خلال اختيار هذا الأخير اختيارا حرا للمواطنين الذين يمثلون السلطة القضائية. أما في حالة وجود عقد بين الحاكم والمحكومين، فإنه لا يحق للمواطنين الثورة على الحاكم أو التمرد عليه إذا ما ثبت فساده أو استبد بهم، بل عليهم الخضوع خضوعا مطلقا للسلطة الحاكمة بموجب هذا العقد.

تنص المادة النهائية الثانية على أنه: «ينبغي أن يقوم قانون الشعوب على أساس نظام اتحادي بين دول حرة»[١٥]. إن الشعوب - مثلها مثل الأفراد - في حال الفطرة يعتدي بعضها على بعض. والحالة الطبيعية هي حالة حرب، ولا سبيل لهذه الشعوب - لكي تخرج من حالة الحرب التي غالبا ما تنشب بسبب انعدام القوانين - إلا «أن تتخلى كالأفراد عن حريتها الجامحة الهوجاء وأن تذعن لإلزام القوانين العامة، فتؤلف بذلك «جامعة أمم» تنمو على الدوام حتى تشمل آخر الأمر شعوب الأرض جميعا»[١٦].

ينبغي إذن لضمان سلامة كل دولة إيجاد نظام يكون بمنزلة جامعة أمم يحافظ على سيادة واستقلال كل دولة من دول هذه الجامعة، مع الأخذ في الاعتبار عدم إغفال حق كل دولة في علاقتها بالدول الأخرى، بمعنى آخر، يؤكد كانط بما يشبه التحذير عدم إدماج هذه الدول في دولة أو جمهورية عالمية واحدة، بل يدعو إلى «اتحاد بين دول حرة يربط بينها ميثاق بتحريم الحرب. فالعقل - على حد قول كانط - يدين الحرب إدانة تامة، ولا يستطيع أن يمنع الحرب إلا حكومة دولية فقط. ويقول إنه ينبغي أن يكون الدستور المدني للدولة المكونة للاتحاد دستورا جمهوريا»[١٧].

وإذا كان بعض السياسيين يستخدمون كلمة الحق تبريرا لإعلان الحرب، باعتبار أن هذه الأخيرة - أي الحرب - هي السبيل الوحيد (في حالة غياب قانون أو محاكم دولية) لدفاع الشعوب عن حقوقها، فإن الانتصار في هذه الحرب لا يحسم مسألة الحق، لأن إبرام، معاهدة سلام، بين الدول المتحاربة إنما يضع حدا ونهاية لحرب واحدة فقط، لذلك يتعين عقد اتحاد ذي طابع خاص يسميه كانط «حلف السلام» الذي يختلف في طبيعته عن «معاهدة السلام» فهذه الأخيرة - كما سبق القول - هي إنهاء لحالة حرب واحدة فقط، بينما «حلف السلام»، من شأنه القضاء إلى الأبد على الحروب جميعا. لأن العقل الذي هو المصدر الأعلى لكل تشريع قانوني أو أخلاقي يستنكر أن تكون الحرب وسيلة للحصول على الحق.

وعندما يكون الحكم للعقل العملي الخالص يصبح السلام واجبا مباشرا. لذلك يرى كانط ضرورة قيام «اتحاد فيدرالي بين دول حرة» يؤدي إلى سلام دائم، ويخرجه - أي السلام - من مفهوم الإمكان إلى حيز الفعل.

تنص المادة النهائية الثالثة والأخيرة على أن «حق النزيل الأجنبي، من حيث التشريع العالمي، مقصور على إكرام مثواه»[١٨]. يرفض كانط في تعليقه على هذه المادة أن يعامل الأجنبي معاملة العدو في البلد الذي يحل فيه. كما لا يجوز لأي بلد أن يرفض إيواءه إذا كان هذا الرفض يلحق الضرر بمصلحته، على أن يحترم الأجنبي قوانين البلد الذي لجأ إليه. ويكفل كانط لكل إنسان «حق الزيارة» لأي بقعة من بقاع الأرض، لأن الأصل أن الأرض مشاع بين الناس وليس لأحد نصيب أكثر من غيره، وخاصة المناطق غير المعمورة من الأرض (كالبحار

والصحراء). فيحق لكل إنسان أن ينزل - بالسفن أو الجمال - هذه المناطق التي لا مالك لها، وأن ينتفع بها عن طريق التجارة. وهو أمر مكفول للجنس البشري عامة لاستغلال سطح الأرض. وعلى سكان المناطق المجاورة لتلك الأجزاء غير المعمورة ألا يسطوا على السفن الجارية في البحار المجاورة لهم، ولا أن يسترقوا البحارة الناجين من الغرق، وكذلك ينبغي ألا يستبيح سكان الصحراء لأنفسهم سلب ونهب من يجوب الصحراء. لأن كل هذه الأعمال تتنافى مع الحق الطبيعي المكفول لكل إنسان للمشاركة في ملكية الأرض التي نعيش عليها، على أن «حق النزول في أرض أجنبية، لا يتجاوز الشروط التي تيسر محاولة عقد صلات تجارية مع الأهالي. وعلى هذا النحو يمكن أن ترتبط القارات النائية بصلات ودية تنتهي بأن تنظم تنظيما قانونيا عاما. وبهذا يزداد اقتراب الجنس البشري مع التشريع العالمي الجامع»[19].

ويدين كانط في هذه المادة الاستعمار الأوروبي للشعوب بكل أشكاله، وقد كان لإدانته هذه فضل السبق في عصر كان يزهو بنشوة التفوق وإحكام القبضة على المستعمرات. كما أدان المظالم التي ارتكبتها الدول الأوروبية واستخدامها «حق الزيارة» لشعوب أجنبية في تحويلها إلى نوع من الغزو والفتح لهذه البلاد من دون أن يقيموا لأهلها وزنا (كما حدث في اكتشاف أمريكا وما حدث عندما دخل الأوروبيون جزر الهند الشرقية والهندستان)، فأضرموا نيران الحرب في هذه الشعوب، وأقاموا مكاتب تجارية (كشركة الهند الشرقية) كانت بلاء على المواطنين الأصليين، وبلغت العلاقة بين الدول الأوروبية والدول التي جرى غزوها بالاكتشاف أو التجارة حد الاستهانة بهذه الدول وانتهاك حرمة حقوقها، ونشروا فيها الجوع، من هنا كان التشريع العالمي ضرورة وليس صورة خيالية عن الحق، لكنه استكمال حتمي للقانون المدني من ناحية، وقانون الشعوب من ناحية أخرى.

هكذا وضع كانط تصورا كاملا لتنظيم المجتمع تنظيما داخليا، وتنظيم العلاقات بين المجتمعات تنظيما قانونيا. فبعد أن تنشأ الدولة نشأة مستقلة، ويحكم القانون المدني العلاقات بين أفرادها تقوم علاقة بين هذه الدولة والدول المجاورة لها، التي هي بدورها دول مستقلة ذات سيادة، لكن هذه العلاقة لا بد من أن يحكمها قانون، وهو ما نسميه الآن بالقانون الدولي، والذي يسميه كانط باسم «قانون الشعوب» völkerrecht، لأنه إذا تركت العلاقة بين الدول في حالة الطبيعة، فإن السمة التي تميزها هي السمة نفسها التي تميز العلاقة بين أفراد الدولة في حالتها الطبيعية، ألا وهي حالة الحرب التي غالبا ما تؤدي إلى التصادم بين هذه الدول، لأن الحالة الطبيعية للإنسان تحكمها الغريزة الفطرية في الرغبة في امتلاك ما لدى الغير، من هنا تنشأ الحروب لتحصل الدولة على حقها المغتصب من قبل دولة أخرى، وبسبب غياب سلطة قانونية عليا تفصل في المنازعات الدولية، فلا تجد الدول سبيلا غير القوة للحصول على هذا الحق، وهو ما دعا إلى التفكير في ترتيب العلاقات بين سائر الدول لتجنب الحروب ولإقرار

السلام بمقتضى قانون ملزم لكافة الشعوب. ويأتي قانون الشعوب لينظم العلاقة بين الدولة وسائر الدول الأخرى المجاورة لها، بل وأيضا علاقة أفراد هذه الدول تجاه بعضهم البعض.

يفترض قانون الشعوب (أو القانون الدولي) أن العلاقات الخارجية المتبادلة بين الدول علاقة في حالة الطبيعة، أي لا يحكمها قانون، بمعنى آخر يفترض أنها في حالة حرب حتى لو لم تقع حروب فعلية، أو لم تكن هناك عداوة ظاهرة. لذلك يتعين على هذه الدول الخروج من حالة الحرب بإقامة تحالف بين الشعوب völkerbund وبمقتضى هذا التحالف تلتزم كل دولة بألا تتدخل في الصراعات الداخلية القائمة في الدول الأخرى، على أن تكون العلاقة بين أعضاء هذا التحالف عبارة عن ارتباط أو اتحاد فيدرالي يجدد من حين إلى آخر.

كانت هذه هي الشروط السلبية والإيجابية لمشروع كانط للسلام الدائم. لكن ما هي ضمانات هذا السلام؟ يرى كانط أن الطبيعة (التي يطلق عليها اسم الفنانة العظيمة) تقدم لنا بعض هذه الضمانات، فالحركة الآلية للطبيعة تنطق بأن غايتها هي تحقيق الانسجام والوفاق بين البشر - على الرغم منهم - ولهذا أطلق عليها اسم «القدر» من جهة أنها اضطرار ناتج عن علة تجهل قوانين فعلها، واسم «العناية» باعتبار ما يتجلى فيها من غائية تسيطر على مجرى الأشياء، وباعتبار تلك الغائية حكمة عميقة صادرة عن علة سامية تدبر الأمور تحقيقا للغاية القصوى للجنس البشري. ولا ريب في أننا لا نتبين تلك العناية في بديع صنع الطبيعة، كما أننا لا نستطيع أن نستخلصها منه، ولكن في مقدورنا، بل من الواجب علينا، أن نفترض وجودها بالفكر»[20]. ولكن ماذا تفعل الطبيعة لتحقيق غرضها؟ وكيف تكفلت بتدبير ضمانات السلام الدائم؟ تتلخص الإجابة في الظروف التي هيأتها - الطبيعة - والتي تنحصر في الآتي: ١ - يسرت للناس أن يعيشوا في جميع مناطق الأرض. ٢ - اتخذت من الحرب وسيلة إلى الانتشار في كل بقعة من الأرض لتعميرها بما في ذلك المناطق التي خلت من كل إغراء للاستقرار. ٣ - اضطرت البشر - عن طريق الحرب أيضا - إلى عقد صلات شرعية أو غير شرعية[21].

يتضح مما سبق أن الحرب هي الوسيلة التي اتخذتها الطبيعة لتحقيق غايتها، ولكي تصل بالإنسان إلى الغاية التي يفرضها عليه عقله وتمليها عليه غايته الأخلاقية. ولذلك فإن الضمانات التي تقدمها الطبيعة تكفل - في الوقت نفسه - تنفيذ ما كان يجب على الإنسان القيام به ولم يفعل، فألزمته به الطبيعة من خلال القانون العام بجوانبه الثلاثة «القانون المدني» و«قانون الشعوب» و«القانون العالمي». فإذا لم تخضع دولة من الدول للقوانين العامة، لأسباب داخلية، فإن حربا تشن عليها من الخارج - بتدبير من الطبيعة - تحملها على الخضوع لتلك القوانين، ولكن كيف يجري ذلك؟

أولا: إن الطبيعة البشرية مجبولة على الأثرة والأنانية، لكن الطبيعة سخرت هذه الميول نفسها لتكون في عون الإرادة العامة - القائمة على العقل - ويكون ذلك عن طريق تنظيم

الدولة تنظيما حسنا بحيث تتآلف القوى البشرية لتحد من الآثار السيئة بعضها على بعض، أو تقضي عليها تماما بحيث تتآلف دولة من اتحاد الشعب وفقا لقوانين شرعية. ومن هنا فإن آلية الطبيعة وجهت الاستعدادات المتعارضة للبشر توجيها يجعل أفراد الشعب يلتزمون فيما بينهم بقوانين قاهرة وتوجب عليهم احترامها لإقرار مبادئ الحق التي هي الغاية النهائية للطبيعة والعقل على السواء.

ثانيا: لا تريد الطبيعة أن تنضم شعوب العالم كله تحت لواء دولة واحدة. إن انفصال الدول واستقلال بعضها عن بعض - بمقتضى قانون الشعوب - لهو أفضل حالا من اندماجها في دولة واحدة تطغى على سائر الدول. هذا بالإضافة إلى أن اتساع رقعة الدولة يعمل على إضعاف قوة القوانين، ويساعد على انتشار الفوضى بين أرجاء دولة شاسعة. ولهذا فقد حالت الطبيعة دون ذلك عن طريق اختلاف اللغات واختلاف الأديان. وعلى الرغم من أن هذا الاختلاف قد يكون مصدرا للنزاعات والحروب، إلا أنه مع ذلك يؤدي - في رأي كانط - إلى ازدهار المدنية وزيادة تقارب الناس في المبادئ، والوفاق في ظل السلام.

ثالثا: إذا كانت حكمة الطبيعة قد اقتضت فصل الشعوب واستقلالها بعضها عن بعض بمقتضى قانون الشعوب، فإن حكمة الطبيعة - وبمقتضى القانون نفسه أيضا - عملت على جمع شملها مرة أخرى مستخدمة في ذلك تبادل المصالح بين مختلف الشعوب بما يعود عليهم بالنفع عن طريق التجارة، كما تعمل - أي الطبيعة - على تدعيم العلاقات بين الدول بمقتضى فكرة القانون العالمي الذي يعمل على تجنب الحروب واستقرار السلام، من خلال عناصره الأساسية التي تتضمن: حق الانتقال بحرية كاملة بين دول العالم المختلفة، حق الاتصال والتواصل بين أفراد الشعوب المختلفة بعضها ببعض، حق التجارة الحرة بين الدول، حق الهجرة إلى أي دولة من دول العالم، ضمان المساواة بين أفراد الدولة سواء كانوا مواطنين أو مقيمين أو أجانب.

أضاف كانط في الطبعة الثانية من كتابه «مشروع للسلام الدائم» ملحقا ثانيا، ووضع له عنوانا تهكميا ومتناقضا في الوقت نفسه وهو «مادة سرية للسلام الدائم»، فمن المعروف أن مواد القانون العام ليس بها بنود سرية، ولكن المادة السرية التي وضعها كانط تنص على الآتي: «يجب أن توضع أحكام الفلسفة، فيما يتعلق بشروط السلام الدائم، موضع الاعتبار لدى الدول المجهزة للحرب»[٢٢]. لكن ما الذي جعل كانط يحيط هذه المادة بالسرية؟ ربما يستشف من هذا سخريته من السلطة التشريعية للدولة التي قد تشعر بالإهانة إذا ما أخذت بآراء الفلاسفة وتصوراتهم عن الحرب والسلام، فهذه السلطة التشريعية التي تمثل أعلى سلطة في الدولة تنظر إلى رعاياها بعين الكبر والغطرسة. فكيف يكون للفلاسفة - وهم من رعايا الدولة - حكمة صائبة تفوق حكمتها، وكيف لهم أن يرشدوها إلى مبادئ السلوك السليم إزاء الدول

الأخرى؟ وكان كانط قد استشعر حرج الدولة في هذا الأمر فدعاها إلى استشارة الفلاسفة سرا. ولا يقصد كانط بهذا أن تستبدل الدولة بالفلاسفة فقهاء القانون الممثلين لسلطتها، إنما قصد سماع صوت الفلسفة والجهر بآرائها بحرية.

وينهي كانط مشروعه بتذييلين، يتناول التذييل الأول الخلاف بين الأخلاق والسياسة بالنسبة إلى السلام الدائم، فالأخلاق هي «علم العمل، بالمعنى الموضوعي لهذه الكلمة، من حيث اشتمالها على جملة القوانين المطلقة التي ينبغي أن نعمل بمقتضاها... فلا يمكن أن يقوم خلاف بين السياسة من حيث هي علم في القانون، وبين الأخلاق من حيث هي علمه النظري، فلا نزاع هنالك بين النظر والعمل»[23].

ولكن إذا لم يكن هناك حرية ولا قانون أخلاقي، وإذا كان كل ما يحدث يسير وفق آلية الطبيعة - كما رأينا - عندئذ تكون السياسة (بوصفها في استعمال هذه الآلية للسيطرة على الناس) هي الحكمة العملية وتكون فكرة الحق خالية من المعنى. فإذا كان لا بد من اتفاق السياسة مع الأخلاق فينبغي التوفيق بينهما، وكما يقول كانط: «إن في مقدوري أن اتصور (سياسيا أخلاقيا)، أعني رجلا لا يقبل من مبادئ السياسة إلا ما تقره الأخلاق، ولكني لا أتصور «أخلاقيا سياسيا» يرسم مذهبا أخلاقيا يلائم مصالح رجل السياسة»[24]. يتضح من النص تفرقة كانط بين السياسي الأخلاقي والأخلاقي السياسي، فالأول إذا ما وجد عيوبا في نظام الدولة أو في علاقتها مع الدول الأخرى، فإنه يبذل قدر طاقته لإجراء إصلاحات تقترب من الغرض المرجو وهو بلوغ أفضل دستور يقوم على قوانين الحق، بينما الثاني - الأخلاقي السياسي - يصطنع أخلاقا تناسب رجل الدولة، أي أنه يخضع المبادئ لأغراضه الشخصية، في حين يخضع الأول - السياسي الأخلاقي - الأغراض للمبادئ، أي أنه يأخذ من مبادئ السياسة ما يتفق مع مبادئ الأخلاق.

نستطيع أن نبلور المشكلة بصيغة أخرى هي البحث عن نقطة البداية: هل ينبغي أن نبدأ من الأغراض أي من المبدأ المادي، أم من المبدأ الصوري (وهي مشكلات العقل العملي عند كانط) الذي يصاغ في الأمر الأخلاقي المطلق «افعل بحيث يكون فعلك مبدأ قانونيا عاما، كائنا ما كان الغرض من فعلك؟»[25]. يجيب كانط أنه ينبغي أن تكون الصدارة للمبدأ الثاني لأنه «كمبدأ للحق ينطوي على ضرورة مطلقة غير مقيدة بشرط، في حين أن ضرورة المبدأ الأول لا تلزمنا إلا إذا افترضنا شروطا تجريبية معينة للغرض الذي نترسمه، أعني إمكان تحقيقه عمليا... أما المبدأ الثاني، مبدأ السياسي الأخلاقي، فيرى أن إقامة السلام الدائم هي «مشكلة أخلاقية»، واختلاف السبل بين المبدأين كبير، لأن تحقيق السلام الدائم لم يعد مرجوا حينئذ باعتباره خيرا ماديا فحسب، بل وأيضا باعتباره شرطا صادرا عن تقديس الواجب»[26].

يستخلص من هذا النص أن الممارسات السياسية يجب ألا تقوم على أساس الغرض أو الهدف الذي يبغيه رجل الدولة كمبدأ أو مثل أعلى للسياسة، وإنما يجب أن تقوم على فكرة الواجب القانوني. وخلاصة القول في هذا الشأن هو أنه من الناحية الموضوعية لا خلاف بين الأخلاق والسياسة، أما من الناحية الذاتية، أي إذا وضعنا في الاعتبار نزعة الأنانية لدى البشر، فإن النزاع سيظل قائما. ولكن السياسة الصحيحة «لا تستطيع أن تخطو خطوة واحدة إلا بعد أداء التحية أولا للأخلاق، والسياسة في ذاتها فن صعب، ولكنها ليست كذلك إذا جمعنا بينها وبين الأخلاق، لأن الأخلاق تقطع في المشكلات التي تستعصي على السياسة، فور وقوع النزاع بينهما. إن حقوق الإنسان واجبة التقديس، مهما تتكبد الحكومة من تضحيات. ولا يصح هنا أن نلتمس أمرا وسطا بين طرفين، أي شريعة خاضعة لشروط «براجماتية» (تكون بمنزلة وسط بين الحق والمنفعة)، بل الواجب على السياسة أن تنحني للحق»[37].

ويعرض كانط في تذييله الثاني، بعنوان «في الاتفاق بين السياسة والأخلاق»، لفكرة مفادها أن كل دعوى فقهية يجب أن يكون لها سمة العلانية، ولكن يتعارض أحيانا هذا المبدأ - أي مبدأ العلانية - مع بعض نصوص القوانين، بمعنى أن التصريح أو الإعلان قد يتعارض مع المبادئ العقلية الأولية، أي مع تجارب العقل الخالص. فكيف نوفق إذن بين العلانية والمبادئ العقلية الأولية للعقل الإنساني؟ وجد كانط المخرج فيما أطلق عليه اسم «الصيغة الترنسندنتالية» للقانون العام وهي أن: «جميع الدعاوى المتعلقة بحق الغير التي يتنافى حكمها مع العلانية هي دعاوى جائرة»[38]، ومبدأ العلانية ليس مجرد مبدأ أخلاقي فحسب، بل هو أيضا مبدأ قانوني يتعلق بحقوق الناس. وقد أورد كانط العديد من الأمثلة لتعارض هذا المبدأ مع القانون العام بأشكاله الثلاثة: «القانون المدني» و«قانون الشعوب» و«القانون الدولي» ليستخلص من كل تلك الأمثلة أن مبدأ العلانية لا يجلب سوى البلاء على فاعليه، كما تكشف هذه الأمثلة أيضا عن عدم التوافق بين القانون العام ومبدأ العلانية. وهذا دليل نتعرف من خلاله على الخلاف أو التباين بين السياسة والأخلاق. وسنورد هنا مثالا واحدا فقط للتدليل على حالة من حالات عدم اتفاق السياسة مع الأخلاق: ففيما يتعلق بقانون الشعوب باعتباره قانونا عاما وضعته إرادة عامة تحدد لكل شعب حقه، فهو بمنزلة عقد دائم وحر بين دول مختلفة، هو إذن «حالة قانونية» تجمع شمل أشخاص مختلفين ماديا ومعنويا، ولكن يمكن أن يحدث تباين بين السياسة والأخلاق فيما يتعلق بهذا القانون في المثال التالي الذي يضربه كانط: «إذا بلغت دولة من النمو والقوة مبلغا يبث الخوف والقلق في قلوب جيرانها، فهل يمكن التسليم بأنها سوف تريد الضغط على الدول الأخرى، لأن ذلك في مقدورها، وهل يحق في هذه الحالة لدول أخرى أقل منها قوة أن تتكتل لمهاجمتها،

حتى قبل أن يصيبها منها أذى؟ إن دولة تعلن هذا المبدأ جهرة إنما تجلب على نفسها الوبال معجلا ومؤكدا: لأن الدولة القوية سرعان ما تبتدر الدول الضعيفة بالعدوان، ولن يكون التحالف بين الدول الصغيرة إلا دفاعا ضعيفا لا يقوى على الصمود أمام من يحسن استعمال قاعدة «فرق تسد»، وإذن فهذا المبدأ الذي تشير به الفطنة السياسية، متى صرح به أحبط بالضرورة غايته، وهو إذن مبدأ ظالم»[39].

ويرى كانط أنه لا سبيل إلى الاتفاق بين السياسة والأخلاق إلا في ظل اتحاد فيدرالي يهدف إلى تجنيب الشعوب ويلات الحرب، وهذا الاتحاد هو وحده «الحالة القانونية» التي تتفق مع حرية تلك الدول أو الشعوب، ويكون هذا الاتحاد معطى بشكل قبلي وضروري ووفقا لمبادئ القانون. إن السياسة التي تصطنع أخلاقا على هواها وتنتقي من مبادئ الأخلاق ما تسخره لتحقيق مآربها، هي سياسة تتسم بالنفاق والرياء. في حين أن حب الناس واحترام حقوقهم أمر واجب تفرضه الأوامر الأخلاقية التي يعبر عنها بفعل «يجب»، والأوامر الأخلاقية عند كانط نوعان: أوامر مشروطة وأوامر مطلقة. فإذا كان الفعل خيرا لمجرد أنه وسيلة لتحقيق شيء آخر، فإن الأمر يكون عندئذ أمرا شرطيا (كأن نقول يجب أن تفعل هذا الشيء أو ذاك إذا كنت تريد تحقيق هذه الغاية أو تلك). أما الأمر المطلق فهو الذي يعبر عن فعل مطلوب لأجل ذاته ولا تربطه صلة بهدف أو غاية أخرى. بمعنى آخر أن يكون للفعل ضرورة موضوعية بصرف النظر عن أي غاية، والأمر المطلق هنا هو من النوع التركيبي الأولي الذي يستنبطه كانط من تصوره للقانون.

إن رجل السياسة الذي يشرع مبادئ أخلاقية تتوافق مع أغراضه الخاصة، إنما يتفق بهذا مع الأخلاق بالمعنى الأول (المشروط). أما الأخلاق المفهومة بالمعنى الثاني (بمعنى نظرية الحق)، فبدلا من أن ينحني لها رجل السياسة - كما هو الواجب عليه - نجده ينكر وجودها وينصرف عنها، ومن أجل هذا اقترح كانط مبدأ آخر ترنسندنتاليا إيجابيا للقانون العام، ووضع صيغته كالتالي: «جميع الأحكام التي تحتاج إلى العلانية (لكيلا يفوتها غرضها) توافق الأخلاق والسياسة معا»[40]. ولم يسهب كانط في شرح هذا المبدأ وأرجأه إلى فرصة أخرى، ولم يذكر سوى تعليق مقتضب مفاده أن هذه الأحكام إذا لم تستطع أن تبلغ هدفها إلا عن طريق العلانية، فلا بد من أن تتفق مع الهدف العام للجمهور وهو السعادة. وهنا تكون المشكلة التي تهم السياسة هي تحقيق الانسجام بينها وبين هذا الهدف. كما ينبغي أن تكون متفقة أيضا مع حقوق الجمهور، لأن الحق وحده هو الذي يجعل توافق الأهداف أمرا ممكنا. ويختتم كانط مشروعه بتأكيد أنه إذا كان من الواجب تحقيق القانون العام، فإن السلام الدائم ليس فكرة جوفاء، بل مهمة إذا أنجزت تدريجيا فإنها تقترب من هدفها، كما يأمل أن يجري تحقيق هذا التقدم في حقبة من الزمان أقصر فأقصر.

كان هذا هو مشروع كانط للسلام الدائم، وهو مشروع استطاع إلى حد كبير التوفيق بين تنظيم المجتمع الداخلي تنظيما دستوريا يحفظ له استقلاله، وتنظيم المجتمع الدولي تنظيما من شأنه أن يحافظ على السلام الدائم بين دوله المختلفة. إنه بمعنى آخر مشروع يستند إلى قيام حكومة نيابية من ناحية واتحاد عالمي من ناحية أخرى. ولتحقيق هذا أتى المشروع على مرحلتين: المرحلة الأولى تتمثل في محاولة تنظيم المجتمع تنظيما مدنيا، لأن الحالة الطبيعية كما يراها كانط هي الحرب، وفي هذه الحالة - أي حالة الفطرة - يرى كل فرد في وجود الآخر تهديدا لوجوده، لذلك كان لا بد في البداية من تنظيم الحياة الاجتماعية والسياسية داخل المجتمع نفسه، من خلال دستور ينظم علاقات أفراد هذا المجتمع بعضهم ببعض ويمنع اعتداء بعضهم على بعض.

ثم تأتي المرحلة الثانية - بعد تنظيم المجتمع تنظيما مدنيا، أي بعد أن يخرج المجتمع من حالة البداوة الأولى محتكما في هذا إلى مبادئ الحق والشرع - تأتي المرحلة الثانية وهي تنظيم علاقة الدول. فالدول - شأنها شأن الأفراد - تظل على بداوتها الأولى في حالة حرب، لذلك كان لا بد من إنشاء تحالف بين الدول يقوم على مبادئ التشريع القانوني، وقد أطلق كانط على هذا التحالف مصطلح völkerbund أي «تحالف الشعوب» وهو المصطلح نفسه الذي أطلق فيما بعد على «عصبة الأمم» عام ١٩١٩، كما تحققت فكرة كانط بعد ذلك عام ١٩٤٥ بإنشاء هيئة الأمم المتحدة التي ما زالت تمارس مهامها حتى الآن في تحقيق سلام دائم بين الشعوب، وإن كانت الشكوك تدور حول فاعلية دورها الآن في عصر تجتاحه متغيرات عديدة.

كان التحالف بين الشعوب هو السبيل الوحيد للقضاء على حالة الحرب التي تنشب بين الدول، وقد يبدو هذا الرأي غريبا ومتناقضا في تفكير كانط، فحالة الحرب هذه - كما رأينا من قبل - كانت هي الأداة التي استخدمتها الطبيعة لإعمار الأرض واستقرار السلام، فكيف تكون الحرب هي وسيلة لاستقرار السلام من جهة، وتكون هي نفسها أحد الأسباب التي تهدد السلام من جهة أخرى؟ بمعنى آخر: كيف تكون الحرب ضرورة حتمية لا مفر منها لتشكيل المجتمع المدني، وتكون في الوقت نفسه عائقا في سبيل تحقيق سلام دائم؟ ربما كانت هذه الفكرة أيضا هي أحد تناقضات العقل عند كانط الذي رأى أن تحقيق السلام الدائم ليس من الأمور السهلة أو الميسورة، بل وجد فيه مهمة شاقة، وقد تكون في النهاية غاية بعيدة المنال ولكنه يظل أملا أومثلا أعلى نسعى للوصول إليه. ولكن كيف يمكننا الوصول إلى هذا المثل الأعلى؟ ومتى يصبح اقترابنا منه ممكنا؟ وهل سيظل السلام كفكرة مثلا أعلى مقطوع الصلة بالواقع العملي وعالم التجربة؟ وهل هو ينتمي - إذا تحدثنا بلغة كانط - إلى عالم الظواهر (الفينومينا) أم إلى عالم الشيء في ذاته (النومينا)؟

ثانيا: السلام ومذهب كانط النظري والأخلاقي

للإجابة عن السؤال السابق لا بد من أن نضع مشروع كانط للسلام في إطار فلسفته النظرية العقلية من جانب، وفلسفته العملية الأخلاقية من جانب آخر. فإلى أي مدى يرتبط مشروع السلام بفلسفة كانط النظرية؟ من المعروف أن كانط وضع فلسفة عقلية صارمة، كما وضع حدودا لقدرة العقل البشري على المعرفة، وفرضت هذه الحدود على الإنسان ألا تتجاوز معرفته اليقينية الصادقة نطاق عالم الظواهر (الفينومينا) وهذا ما أقر به كانط في كتابه الشهير «نقد العقل الخالص»، وفيه أيضا أراد أن يقيم البرهان على أنه على الرغم من أن معرفة الإنسان يستحيل أن تجاوز حدود خبرته الحسية، إلا أن هذه الخبرة الحسية نفسها لا بد لها من إطارات أو قوالب أو مقولات عقلية تكون فطرية في طبيعة العقل لتتشكل الخبرة الحسية على غرارها. ولذلك يطلق على فلسفة كانط أنها فلسفة نقدية شارطة (ترانسندنتالية). نقدية لأن العقل فيها ينقد ذاته ويضع حدودا لإمكاناته، وشارطة لأنها تضع الشروط الأولية لجعل التجربة ممكنة أو لجعل العيانات الحسية معقولة، بمعنى آخر تضع شروط المعرفة العلمية الصحيحة للعقل.

انعكست الفلسفة العقلية الصارمة على مشروع السلام، فمن الناحية النظرية لا شك في أننا نلمس في المشروع النزعة الشكلية أو الصورية التي تمسك بها كانط ولم يستطع التخلي عنها، فقد تصور كانط في فلسفته النظرية أن عالم الظواهر لا ينتج عنه معرفة يقينية أو علمية إلا بتطبيق مفاهيم العقل وتصوراته القبلية عليه. وقد كانت هندسة إقليدس ومنطق أرسطو هما المثل الأعلى والصخرة الثابتة التي يقف عليها فيما ذهب إليه في فلسفته النظرية. والواقع أن كانط لم يكن جدليا بالقدر الكافي، ولم يحسب حساب التغير والتطور حتى في مفهوم العقل نفسه الذي تعرض بعده لتغيرات مذهلة، فقد جاء المنطق الجدلي عند هيجل وأتباعه وطرح منطق أرسطو جانبا، وجاءت الهندسة اللاإقليدية لتوسع من مجال الهندسة الإقليدية، وجاءت فيزياء أينشتين ومعاصريه لتستوعب ظواهر لم تتسع لها فيزياء نيوتن وقوانينه الميكانيكية بعد أن تصورها كانط ثابتة ومطلقة. وحقيقة الأمر أن عدم اعتبار كانط لجدلية الواقع والتاريخ والمجتمع ليس عيبا أو مأخذا نأخذه عليه لأنه يعد آخرالكلاسيكيين العظام، وكأنما هو أرسطو القرن الثامن عشر المتمم للفكر الكلاسيكي. من هذه الناحية لا نستطيع أن نلومه لكننا نضع إنجازه في سياق فكره وعصره معا. ولا نعدو الصواب إذا قلنا إن المشروع الكانطي عن السلام هو مشروع يدور في نطاق العقل الكلاسيكي الذي لم يضع التغير والتطور نصب عينيه.

للأسباب السابقة يصعب - بل يستحيل - أن نفهم مشروع السلام الدائم في إطار العقل النظري، ولكننا يمكن أن ندرجه في موضوعات العقل العملي أو ما يطلق عليه كانط العقل الترانسندنتي أي العقل المتعالي، وهو الذي يفكر في الحقائق المطلقة التي تتجاوز عالم الحس

وتتجاوز قدرة الذهن على معرفتها، وهي (الله، خلود النفس وحرية الإرادة). فالعقل بطبيعته يشطح فيما وراء عالم الحس أو عالم الحقائق أو المتعاليات أو عالم المطلقات، وكلها مسميات لما يطلق عليه اسم عالم الحقائق أو عالم الأشياء في ذاتها (النيومينا)، وهو عالم لا يمكن معرفته ولا يجوز التفكير فيه، بل ويستحيل بالعقل النظري، ومجاله هو العقل العملي أي معرفة عملية عن طريق التفكير الجمالي والديني والأخلاقي، وهو عالم لا يبحث فيما هو كائن، بل في ما ينبغي أن يكون. ويأخذ مشروع السلام الكانطي مكانه، بل ولا يمكن التفكير فيه إلا في حدود هذا العالم الأخير - أي عالم ما ينبغي أن يكون - وفي إطار فلسفة كانط العملية، وهذا هو الشيء الذي لم يغب عن ذهن الفيلسوف، كما يتضح من نصوص المواد المكونة للمشروع، سواء أكانت هي المواد التمهيدية الست التي تؤلف مجموعة الشروط السلبية، أم كانت هي المواد النهائية الثلاث بما تمثله من شروط إيجابية، تبدأ جميعها (أي الشروط السلبية والإيجابية معا كما رأينا في الجزء الأول من هذا البحث) بكلمات مثل «يجب، ينبغي، لا يجوز، لا يحق» وهي كلمات تعبر عن مجموعة من الأوامر والنواهي التي لا تخفى دلالتها الأخلاقية، وإلزامها للدول أن تسلك وفق ما ينبغي أن يكون عليه السلوك الأخلاقي الصحيح.

وربما جاءت - بسبب النزعة الأخلاقية التي تستحوذ على مشروع كانط للسلام - فلسفته في التاريخ ذات سمة سكونية، وتفتقر إلى الجدل الذي يميز حركة الأفراد والمجتمع والعالم.

فلم يضع كانط آراءه عن السلام الدائم في إطار فلسفته النظرية والمبادئ العقلية الخالصة فحسب، بل وضعها أيضا في إطار فلسفته للتاريخ. لقد حاول في كتابه «أفكار عن تاريخ عام من وجهة نظر عالمية» اكتشاف القوانين العامة التي تحكم أفعال البشر عبر التاريخ، فوضع تسع قضايا نذكر منها القضية الخامسة التي تنص على أن: «المشكلة الكبرى للنوع البشري، والتي أرغمته الطبيعة على أن يجد لها حلا، هو الوصول إلى تكوين مجتمع مدني يحكمه قانون عام» أي أن الحاجة هي التي أرغمت الإنسان على أن يحقق غاياته - وهي في الوقت نفسه غاية الطبيعة - من خلال مجتمع منظم من قبل دستور عادل وأن يخضع لقوانين تكفل له ولسائر المواطنين الحرية الكاملة. كما تنص القضية السابعة على «أن مشكلة إيجاد دستور كامل للمواطنين تتوقف على مشكلة أحوال دولية خارجية قانونية، ولا يمكن أن تحل من دون هذه الأخيرة»(٢١). فالمجتمع المنظم تنظيما مدنيا لا يعيش بمعزل عن المجتمعات الأخرى التي يتأثر بها ويؤثر فيها، وإذا كانت أي دولة قد حلت مشكلات نظامها الداخلي، فهي لا تستطيع أن تتجاهل وجود الدول الأخرى المجاورة، لا بد إذن من إيجاد سبيل ينظم علاقات تلك الدول ويكون بمنزلة دستور دولي يعادل دستور المجتمع الداخلي للدولة، ولن يتحقق ذلك إلا في إطار «تحالف دولي» بين تلك الشعوب. أي أن الهدف النهائي من مشروع كانط للسلام هو خروج المجتمع من حالة الطبيعة أو البداوة الأولى إلى حالة التنظيم والتشريع القانوني: فكما تقوم

الدولة على أساس التعاقد الحر بين الأفراد، كذلك يقوم الاتحاد بين الدول على أساس التعاقد بين دول حرة.

ربما يفهم مما سبق أن كانط يقر بأن التاريخ العام للبشرية قائم على خطة قصدت منها الطبيعة تكوين اتحاد مدني كامل بين الشعوب كافة، على أن يكون هذا الاتحاد اتحادا فيدراليا بين دول حرة ومستقلة. ولا يفهم من هذا الاتحاد أن تتوحد هذه الدول في دولة واحدة لما تنطوي عليه هذه الفكرة الأخيرة من مخاطر، تتمثل في أن وحدة العالم في جمهورية أو دولة عالمية واحدة من الممكن أن تحولها إلى دولة مستبدة ظالمة تفرض سلطانها وهيمنتها على سائر الدول (ونحن نرى الآن بوادر هذه الدولة فيما يسمى الآن بالنظام العالمي الجديد، الذي لا يعني في حقيقة أمره سوى هيمنة دولة واحدة وهي الولايات المتحدة الأمريكية على مقدرات العالم وفرض سياستها على سائر أجزائه بالتهديد مرة والغزو المسلح مرات)، ولكن ما يعنيه كانط من اتحاد أو تحالف الشعوب يقوم على مفهوم «الوحدة في التنوع» unity in diversity، أي على التعاون أو التكافل subsidiarity، عالم متعدد المستويات، وإمكانات مختلفة داخل نظام فيدرالي»[٣٢].. الهدف إذن من الاتحاد الفيدرالي ليس إيجاد مجتمع واحد متجانس، بل إيجاد عالم متنوع الاهتمامات في إطار اتحاد إرادي بين مختلف الدول ومرهون برغبتها في الإبقاء على هذاالاتحاد أو حله في أي لحظة، على أن تكون الفيدرالية بالمعنى الذي يشير إلى أن للكلمة ثلاثة عناصر: ١) نظام حكومي يقوم على وجود دستور. ٢) تجمع قائم على مبدأ التعاون والتكافل. ٣) موقف أخلاقي وروحي قائم على التضامن والحب»[٣٣].

ولم يضع كانط آراءه عن السلام في إطار فلسفته العقلية والتاريخية فحسب، بل - كما سبق القول - «إن آراء كانط في القانون والسياسة، مثل فلسفته في التاريخ، مرتبطة بوضوح بفلسفته الأخلاقية، حيث يؤمن بأن الواجبات obligations القانونية الملزمة هي مجرد ملحق أو تابع للواجب الأخلاقي، وهكذا الإرادة هي أساس القانون»[٣٤] لا يمكن إذن عزل مشروع كانط للسلام عن فلسفته الأخلاقية، ولا عن الأوامر الأخلاقية المطلقة، بل إن جذور مشروع السلام تكمن في فلسفة كانط الأخلاقية ووفق فلسفته العملية، فكما نادى باحترام الشخص الإنساني في فلسفته الأخلاقية، كذلك ينادي باحترام الدول باعتبارها أشخاصا جديرة بالاحترام. يتضح هذا في نص المادة التمهيدية الخامسة التي تنطوي على وجوب احترام استقلال الدول وعدم التدخل في شؤونها الداخلية. كما تنص على ذلك أيضا المادة التمهيدية السادسة التي تدعو إلى احترام إنسانية الأفراد حتى في أقصى لحظات الوحشية وهي حالة الحرب. وكذلك تنص المادة النهائية الثالثة على احترام حق الإنسان أن يجوب أي بقعة من بقاع الأرض من دون أن يعامل معاملة العدو، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى على أي إنسان أن يحترم قوانين الدولة التي يحل فيها كنزيل أجنبي. هكذا يمثل الاحترام - كقيمة أخلاقية تحتل

ركنا مهما في فلسفة كانط الأخلاقية - جزءا أساسيا من مشروع كانط للسلام الدائم بما يعني أن هذا المشروع هو امتداد لفلسفة كانط الأخلاقية وليس شيئا غريبا عنها.

لم يغب عن كانط أن الإنسان - على عكس التعريف الأرسطي المشهور له بأنه حيوان عاقل - لم يصبح عاقلا بحق حتى اليوم؛ فما زالت تحكم الأفراد والدول النزاعات والصراعات والانفعالات الشخصية والحسية التي حذر منها الفيلسوف في أخلاق الواجب، وجعل الشرط الأساسي لقيام أخلاق الواجب هي التخلي تماما عن أي نزعة حسية أو فائدة عملية. فكما تمثل الأخلاق نظاما عمليا لما ينبغي أن يكون، فإن مشروع السلام أيضا يمثل نظاما قانونيا أو تشريعيا لما ينبغي أن يكون «احترام الدول الكبرى للصغرى ومعاملتها معاملة الأشخاص العاقلين الذين لا يصح أن يكونوا هدفا للانتقام أو الثأر أو الغضب... إلى آخر هذه الانفعالات الحسية»، ولأن التاريخ البشري كالبحر الزاخر بالحروب التي قامت - وما زالت تقوم - على دوافع حسية ومادية واقتصادية، أي لها أساس في طبيعة الإنسان الحسية والمادية، فإن مشروع السلام يأخذ مكانه في إطار ما ينبغي أن يكون لا ما هو قائم.

للأسباب السابقة يجب أن تخضع السياسة في مشروع السلام الكانطي للقانون الأخلاقي النابع من العقل البشري، فعندما يخضع الفرد للقانون فإنه لا يخضع إلا للمبادئ التي شرعها عقله وأقرها؛ فقوانين العقل العملي أو الواجب الأخلاقي تأمرنا بأنه «يجب ألا تكون هناك حرب» وما علينا سوى الانصياع لهذا الأمر، وإذا ما خلف الإنسان هذا الواجب الأخلاقي فإنه ينتقص من انسانيته. وتقوم القوانين الأخلاقية على التسليم بحرية الإنسان التي لا يجوز التهاون في شأنها. والحرية هي لب مذهب كانط الأخلاقي، بل إن التاريخ الحقيقي للبشرية يبدأ مع أول فعل إنساني يصدر عن إرادة حرة. وتدور فلسفة كانط حول هذه الفكرة المحورية (الحرية)، ولما لم يكن «في مقدورنا أن نقيم الدليل على وجود هذه الحرية كشيء واقعي، لا في أنفسنا ولا في الطبيعة الإنسانية، رأينا فحسب أن من الواجب علينا أن نفترض وجودها إذا أردنا أن نتصور كائنا مزودا بالعقل والشعور بعليته فيما يتصل بالأفعال (التي يقوم بها)، أي كائنا مزودا بالإرادة»[٢٥]

لا نستطيع إذن أن نعرف ماهية أو حقيقة الحرية عن طريق المعرفة النظرية، أي المعرفة العقلية الخالصة لأنها - أي الحرية - ليس لها مقابل موضوعي في عالم التجربة الحسية أو في الواقع الملموس، بل هي فكرة يحيطها الغموض والشك وعلينا أن نفترض وجودها كفكرة أساسية من مصادرات العقل العملي. وفكرة الحرية إلى جانب فكرتين أخريين هما الله وخلود النفس تمثل أفكار العقل الثلاث، وعلى الرغم من أن «العقل الخالص يقودنا إلى تشكيل هذه الأفكار، فإنه لا يمكنه هو نفسه أن يثبت واقعيتها. وأهمية هذه الأفكار أهمية عملية، أي أنها متصلة بالأخلاق، فالاستخدام الفكري الخالص للعقل يقود إلى المغالطات، والاستخدام

الصحيح الوحيد له يتجه نحو غايات أخلاقية»[٣٦]، والإنسان بوصفه كائنا عاقلا لا يمكنه أن يتصور إرادته الذاتية إلا من خلال فكرة الحرية.

يحدد كانط ثلاث قواعد للأخلاق في صورة أوامر مطلقة كان لها صدى واسع في فلسفة كانط السياسية، القاعدة الأولى: «افعل كما لو كان على مسلمة فعلك أن ترتفع عن طريق إرادتك إلى قانون طبيعي عام»[٣٧]، هذا الأمر ليس مستمدا من التجربة، بل أمر نابع من العقل الخالص. وقد حاول كانط - كما رأينا - أن يطبق هذه القاعدة على الأمم والأفراد معا في مشروعه للسلام الدائم. القاعدة الثانية: «افعل الفعل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي شخص كل إنسان سواك بوصفها دائما وفي الوقت نفسه غاية في ذاتها، ولا تعاملها أبدا كما لو كانت مجرد وسيلة»[٣٨]. تعبر هذه القاعدة عن النزعة الإنسانية عند كانط المتمثلة في أن الإنسان غاية في ذاته. ولكن الأخلاق هي الشرط الوحيد الذي يجعل الكائن العاقل غاية في ذاته. ولذلك تخضع الكائنات العاقلة جميعها للقانون الذي يقتضي ألا يعامل كل منهم نفسه وغيره من البشر كوسيلة، بل ينبغي أن تكون معاملته لهم كغايات في ذاتها لا كمجرد وسيلة لتحقيق غاية أخرى. وقد انعكست هذه القاعدة الأخلاقية الثانية على مشروع كانط للسلام متمثلة في تعليقه على المادة التمهيدية الثالثة التي توجب إلغاء الجيوش واستنكاره استئجار الناس لكي يقاتلوا أو يقتلوا، لأن في هذا السلوك يجري استعمال البشر كآلات أو أدوات، وهو ما لايتفق مع حق الإنسان في شخصنا، ولا مع مبدأ أن الإنسان غاية في ذاته ويفسر رسل مبدأ كانط بأنه لا يعني أن كل إنسان هو غاية مطلقة، بل بأن كل الناس لهم وزنهم المتساوي في تحديد الأفعال التي يتأثر بها الكثيرون، فإذا فسر المبدأ على هذا النحو، فيمكن اعتباره مزودا الديمقراطية بأساس أخلاقي[٣٩]. وربما تعبر هذه القاعدة أيضا عن تأثر كانط بـ«إعلان حقوق الإنسان» الذي صدر عام ١٧٨٩ إبان الثورة الفرنسية - التي لم يخف كانط إعجابه الشديد بها وتعاطفه معها - وهو الإعلان الذي ينص على أن الناس يولدون ويعيشون أحرارا ومتساوين في الحقوق.

أما عن القاعدة الثالثة وهي التي يسميها كانط بمبدأ التشـــريع الذاتي المستقل للإرادة autonomie فإنها تقوم على مبدأ أو قاعدة حرية الإرادة وهي التي تنص على أن «الحرية خاصية تتصف بها إرادة جميع الكائنات العاقلة»[٤٠] وأن هذه الإرادة الحرة هي التي تشرع قوانينها بنفسها، بمعنى آخر إن القانون الأخلاقي ليس شيئا مفروضا على الإرادة من الخارج، بل هو نابع منها، «فنحن نفترض أننا أحرار في نظام العلل الفاعلة لكي نتصور أنفسنا في نظام الغايات خاضعين لقوانين أخلاقية، ثم نعود نتصور بعد ذلك أننا خاضعون لهذه القوانين لأننا نسبنا إلى أنفسنا حرية الإرادة، إن الحرية، والتشريع الذي تضعه الإرادة لنفسها، كليهما في الواقع ضرب من الاستقلال الذاتي»[٤١].

هكذا يؤكد كانط أن الإرادة تشرع لنفسها قانونها الخاص، وهو ما يعنيه بالتشريع الذاتي للإرادة أو الاستقلال الذاتي للإرادة، وأن الإرادة بهذا المعنى لا تحكمها ولا تتحكم فيها مؤثرات خارجية. والحرية هي الخاصية التي تتصف بها هذه الإرادة. والبحث عن المبادئ العامة للسلوك يفرض علينا البحث عنها داخل أنفسنا وليس البحث في أسباب أو علل خارجية، وهذا هو ما يعنيه كانط بالقانون الأخلاقي الذي هو أساس الإرادة، ولكن هذا القانون «لا يمكن أن يكون قوامه أوامر جزئية محددة. فهذا القانون لا يمكنه أن يدلنا على الطريقة التي ينبغي أن نسلك بها في أي حالة محددة، لأن هذا بعينه هو ما ينبغي علينا، وفقا لمبدأ الاستقلال الذاتي، أن نتجنبه. وبذلك يتبقى لدينا مبدأ شكلي بحت، خال من أي مضمون تجريبي، هو ما يطلق عليه كانط اسم الأمر المطلق categorical imperative»[42].

إن الأمر المطلق الذي تقوم عليه فلسفة كانط الأخلاقية هو مبدأ صوري أو شكلي، ولذلك فهو لا ينتمي إلى ميدان العقل النظري، «ما دام هذا العقل منصبا على الظواهر. ويستنتج كانط من ذلك أن الإرادة الخيرة، التي تتحدد بهذا الأمر المطلق، ينبغي أن تنتمي إلى عالم الأشياء في ذاتها... فبقدر ما يكون الإنسان منتميا إلى عالم الظواهر، فإنه يخضع لقوانين الحتمية. ولكن الإنسان، من حيث هو فاعل أخلاقي، ينتمي إلى عالم الشيء في ذاته، ومن ثم فلديه إرادة حرة»[43]. ويعرف كانط الحرية تعريفا سلبيا وآخر إيجابيا، وعن التعريف الأول يقول: «الإرادة نوع من العلية تتصف بها الكائنات الحية، من حيث هي كائنات عاقلة، والحرية هي الخاصية التي تتميز بها هذه العلية فتجعلها قادرة على الفعل وهي مستقلة عن العلل الأجنبية التي تحددها»، وعن التصور الإيجابي للحرية يقول: «إن الحرية، على الرغم من أنها ليست في الحقيقة خاصية تتصف بها الإرادة وفقا لقوانين الطبيعة، لا يمكن أن توصف لهذا السبب بأنها مجردة عن كل القوانين، بل الأولى أن يقال إنها يجب أن تكون علية تسير في أفعالها وفقا لقوانين لا تتحول، وإن كانت هذه القوانين من نوع خاص، وإلا كانت الإرادة الحرة شيئا محالا»[44].

وخلاصة التعريف السلبي والإيجابي معا أن الإنسان - بوصفه كائنا حسيا - ينتمي إلى العالم الطبيعي وتسري عليه قوانينه الطبيعية، إلا أنه ينتمي في الوقت ذاته إلى العالم المعقول - بوصفه الكائن العاقل الوحيد - ويتمتع بإرادة حرة لا تخضع للضرورة الطبيعية، كما أنه قادر على الفعل بغير خضوع لأسباب خارجية وبغير تأثير من مؤثرات أجنبية، لأن الحرية هي الصفة التي تتصف بها الإرادة العاقلة. وهذه الإرادة الحرة هي التي تشرع قوانينها بنفسها ولنفسها أيضا، ولهذا فهي تخضع لهذه القوانين التي شرعتها لذاتها، بحيث تصبح الإرادة في نهاية الأمر هي الخضوع الإرادي للقوانين. وبهذا المعنى يصبح للإرادة الحرة وظيفتان، الوظيفة الأولى هي أن تشرع لذاتها قوانينها الأخلاقية، والوظيفة الثانية هي أن تسلك عمليا سلوكا يتطابق مع هذا التشريع، بل

وتخضع له أيضا. فالفاعل بقدر ما له من حرية في وضع قوانين ومبادئ، بقدر ما هو قادر في الوقت نفسه - ومن منطلق الحرية ذاتها - على أن يفعل وفق هذه القوانين والمبادئ.

وهذه الإرادة الحرة التي يتمتع بها الفاعل الأخلاقي عند كانط جرى تعميقها في مشروعه السياسي الذي استند - في المقام الأول - إلى القواعد الأخلاقية. فكما رأينا أن الإرادة الحرة التي ينبغي أن يتمتع بها كل أفراد المجتمع الواحد هي التي تشرع قوانين الدولة وهي التي تسن دستورها الجمهوري الذي يعبر في نهاية الأمر عن الإرادة العامة للشعب، على ألا تغفل هذه الإرادة العامة مبدأ الحرية الذي يتمتع به كل أعضاء الجماعة في المجتمع. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يجب أن تكون هذه الإرادة الحرة هي إحدى الدعائم الأساسية لتحقيق السلام الدائم بين الدول، وهذا ما تؤكده المادة النهائية الثانية التي تطالب بأن يقوم قانون الشعوب على أساس نظام اتحادي بين دول حرة لا دول خاضعة أو مستعبدة مما يترتب عليه أن تخضع الدول لهذا القانون - أعني قانون الشعوبب - وتسلك وفقا له بمحض إرادتها، لأنه من تشريع إرادتها الحرة.

إن الانصياع للقوانين والخضوع لها إنما يأتي في إطار ما يسميه كانط بالواجب الذي تقوم عليه فلسفته الأخلاقية. فما الواجب إذن، وماذا يعني به كانط؟ إن التعريف البسيط للواجب هو قيام الإنسان بالفعل احتراما للقانون، ولكن ما الخصائص التي ينبغي أن تتحقق في أي قاعدة قانونية توجب علينا احترامها؟ يجمل «هايك» المفكر السياسي الأمريكي ذو النزعة الليبرالية - هذه الخصائص في ثلاثة ملامح أساسية هي: «التعميم والتوكيد والمساواة، فالقاعدة القانونية ينبغي أولا أن تكون قاعدة عامة... أما السمة الثانية من سمات القوانين فهي التوكيد، بمعنى أن الأحكام التي تنطوي عليها القوانين أحكام مؤكدة، وهو الأمر الذي يترتب عليه أن يكون في وسع أي شخص أن يتنبأ سلفا وبقدر معين من الثقة بالحكم الواجب التطبيق بالنسبة إلى واقعة بعينها... أما السمة الثالثة - وهي المساواة - فتتمثل في ضرورة تطبيق ما تقضي به القوانين على جميع أفراد المجتمع سواء بسواء بما في ذلك الحكام»[55].

إن السمة الجوهرية لأي قانون إذن هي أنه يصدق على جميع الأحوال من دون استثناء، وهذا ما تتصف به القواعد الأخلاقية عند كانط - على وجه التحديد - لأن أهم ما يميزها هو العمومية والضرورة معا. والقانون الأخلاقي هو الذي يصدر عن العقل (باعتبار أن هذا الأخير - أي العقل - هو الذي يمدنا بشروط المعرفة)، فجميع التصورات الأخلاقية تستمد أصلها بشكل قبلي من العقل ولا تستمد من عالم التجربة، ولذلك تصدق على جميع الأحوال. ولكن كانط لم يغفل عالم التجربة والواقع في فلسفته الأخلاقية، بل «على العكس تماما: إنه لما شاهد حال الواقع والتجربة، انتهى إلى أن من المستحيل تأسيس الأخلاق على الواقع: إذ الواقع مشتت، والأخلاق تريد قوانين ومبادئ تروغ إلى ثابت، والواقع نسبي،

والأخلاق تهدف إلى ما هو مطلق»[46] من هنا كان تأكيد كانط بأن التصورات الأخلاقية مصدرها العقل مباشرة، وأن كل كائن عاقل - بوصفه غاية في ذاته - ينبغي أن تكون لديه القدرة على أن يعد نفسه مصدر تشريع كلي عام، ولا يحق للكائن العاقل أن يشارك في التشريع الكلي إلا عندما يصبح كائنا أخلاقيا.

إن القيمة الأخلاقية للفعل تتحقق فقط عندما ينم هذا الفعل عن إحساس بالواجب، بمعنى آخر أن الفعل الذي ينم عن الإحساس بالواجب ينزع عنه كل مبدأ مادي، ولا يستمد قيمته الأخلاقية من الهدف الذي يرجى بلوغه من ورائه. إن الإرادة التي تعمل وفق هذا الواجب هي إرادة خيرة. والواجب هو ما نقرر فعله وفقا لقاعدة أو مبدأ: «كل شيء في الطبيعة يخضع لقوانين. الكائن العاقل وحده هو الذي يملك المقدرة على السلوك بحسب تصور القوانين، أي بحسب مبادئ، أو بعبارة أخرى، هو الكائن الذي يملك الإرادة لذلك. ولما كان العقل مطلوبا لأجل استنباط الأفعال من القوانين، فليست الإرادة سوى عقل عملي»[47]. والواجب الأخلاقي ليس واجبا نحو الذات أو نحو الآخر فحسب، بل هو واجب نحو الجنس البشري بأجمعه، وهذا ما يؤكد عليه كانط في كتابه «الدين في حدود العقل وحده» فالمجتمع الإنساني ليس سوى كائنات عاقلة تهدف إلى التقدم وإلى الخير الأخلاقي الأقصى، الذي لا يمكن أن يتحقق بكمال الفرد الأخلاقي وحده، بل بالجهد الذي يبذله كل أفراد الجنس البشري للوصول إلى الهدف نفسه، أي إلى الخير الأخلاقي الأقصى، وهكذا يوحد الواجب الأخلاقي بين أعضاء المجتمع البشري.

إن الإرادة الخيرة التي تعمل وفق الواجب الأخلاقي تعمل على تحقيق السلام بين أعضاء المجتمع البشري، لكن هذا لا يتم إلا في ثلاثة مستويات: ١) في التزام الفرد الواجب الأخلاقي نحو نفسه، يكون السلام مع النفس. ٢) في التزام الفرد الواجب الأخلاقي نحو غيره، يكون السلام مع الآخر. ٣) سلام الجنس البشري في تحقيق كماله الأخلاقي الأقصى. هذه المستويات الثلاثة في تحقيق السلام كواجب أخلاقي غير مشروط، تجري في مسار تدريجي تصاعدي يبدأ من تحقيق السلام مع الذات وينتهي بالجنس البشري»[48]. وواجب الإنسان نحو ذاته هو احترام الإنسانية في شخصه، وأن ينظر البشر إلى أنفسهم ككائنات ذات قيمة، ولكن قيمة الإنسان لا تنحصر في كونه موجودا عاقلا فحسب، بل في قدرته على استخدام هذا العقل استخداما يلزمه بواجباته نحو نفسه، التي من خلالها يحافظ على الإنسانية في شخصه. أما عن واجبات الفرد نحو الغير فتكون باحترام حقوق الآخرين، وبالإرادة الخيرة المؤسسة على المبادئ التي تلزمنا بفعل الخير بدافع من حب الإنسانية وهو دافع أخلاقي في المقام الأول، ويترتب عليه تحقيق السلام مع الآخرين. أما عن سلام الجنس البشري فيكون بتحقيق الخير الأخلاقي الأقصى، الذي هو الهدف النهائي للبشرية من أجل

تحقيق السلام بين أفرادها. ولكن كيف يتحقق الكمال الأخلاقي الأقصى؟ يرى كانط أن هذا يتحقق من خلال تربية العقل الإنساني تربية تحفزه على التفكير النقدي الحر بنفسه ولنفسه؛ عندما يفكر الناس بأنفسهم «وينشرون حولهم - بعد أن ينفضوا عن كاهلهم نير الوصاية - روح التقدير العقلي لقيمة كل إنسان وواجبه في أن يفكر بنفسه»[٤٩]، أي تربية ترتفع به إلى الإنسانية المستنيرة المسؤولة. عندئذ تصبح التربية هي الأساس الوطيد للوصول إلى الكمال الأخلاقي الأقصى.

إن الواجب إذن - كما ذكرنا سلفا - هو ضرورة القيام بالفعل احتراما للقانون، ويمثل الاحترام مبدأ أساسيا في فلسفة كانط الأخلاقية. فإذا كان أول ما يخطر على الذهن عند التفكير في الواجب هو احترام القانون والانصياع له، فإننا «نتصور مع ذلك في الوقت نفسه نوعا من السمو والكرامة لدى ذلك الشخص الذي يؤدي جميع واجباته. ذلك لأن سموه لا يرجع إلى خضوعه للقانون بقدر ما يرجع إلى أنه.. يعد مشرعا في الوقت ذاته، أي لا يخضع له إلا لهذا السبب بعينه. كذلك لا الخوف ولا الميل، بل الاحترام الواجب في حق القانون هو وحده الدافع القادر على إعطاء الفعل قيمة أخلاقية»[٥٠]. وقد انعكس مبدأ الاحترام - الذي تقوم عليه فلسفة كانط الأخلاقية - على فلسفته السياسية خاصة في اعتباره أن الإنسان غاية في ذاته، ولذلك يجب احترامه في كل بلد يحل فيه، وأيضا في نهيه للحكومات ألا تستخدم الأفراد كوسيلة لتحقيق مصلحة أو غاية ما، لأن الإنسان من حيث هو إنسان يجب احترامه كغاية مطلقة، وأن عدم احترام الإنسان إنما هو إهدار للإنسانية في أنفسنا.

ويؤكد كانط مبدأ الاحترام، بل ومبادئ الأخلاق بصفة عامة حتى في حالة الحرب: «أن كل وسائل الدفاع مباحة للدولة التي فرضت عليها الحرب، باستثناء تلك الوسائل التي يؤدي استعمالها إلى انتزاع أهلية المواطنة عن المواطنين، لأنها بهذا تسلب نفسها، في الوقت نفسه، الأهلية لأن تعتبر شخصا (يحق له أن يشارك الآخرين في الحقوق نفسها) في العلاقات بين الدول وفقا للقانون الدولي»[٥١]. ويحرم كانط السياسات التي تستخدم الإنسان بطريقة غير مشروعة (كاستخدامهم كجواسيس أو قتلة) وكوسيلة لتحقيق غايات غير إنسانية في الحروب، كما أنه لا يجوز نهب الشعوب المغلوبة أو سلب ممتلكات أفرادها؛ فالحرب إذا ما فرضت على الدولة لا يجوز أن تتحول إلى حرب إبادة واستعباد أو إخضاع، ولا هي إعدام معنوي لدولة أخرى، لأن هذا يتنافى مع مبادئ القانون الدولي، كما يتنافى مع إقرار كانط أو بالأحرى تقديسه لحقوق الإنسان، والذي كان إرهاصا لأول تعريف لحقوق الإنسان الذي جاء في «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» الذي صدر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في ديسمبر عام ١٩٤٨. ويمثل الإعلان «إنجازا تاريخيا رسم المسار الذي تسترشد به جميع الأعمال التي تجري في ميدان حقوق الإنسان. وإذا كان الإعلان لا يلزم الدول قانونا، فإنه يعد بمنزلة تعبير

عن اتفاقها على مثل أعلى مشترك تصبو إليه الشعوب والأمم كافة»[52]. وتؤكد مقدمة الإعلان - الذي يتكون من ثلاثين مادة - وحدة الأسر الإنسانية وكرامة وقيمة الإنسان.

إن تربية الإنسان الحر هي الهدف الأسمى للحضارة الإنسانية؛ فهناك علاقة قوية بين شعور الفرد بالحرية الفردية والتزامه بالقواعد القانونية والأخلاقية. والمجتمع الذي يتمتع فيه الفرد بأكبر قدر من الحرية - على أن نفهم من الحرية اقترانها بالشعور بالمسؤولية تجاه الذات وتجاه الآخر وتجاه البشرية جمعاء - هو مجتمع يخضع أعضاؤه طواعية لتلك القواعد والقوانين الأخلاقية، لأنه في هذه الحالة لا يذعن أفراده - أي أفراد المجتمع - لإرادة غير إرادتهم الذاتية، هذا من ناحية، وللإرادة الموضوعية للقوانين من ناحية أخرى. ولكي يسود السلام في المجتمع البشري لا بد من ارتباط القوانين الأخلاقية - التي يقرها العقل العملي - بالقواعد العامة للسلوك العادل؛ فعندما تمنع القوانين الأخلاقية الفرد أو تحرم عليه القيام بأفعال معينة، فإنها تعمل على حماية المجال الخاص للفرد، هذا من جانب، ومن جانب آخر تعمل على حماية مجال الآخرين، وفي الوقت نفسه الذي تكفل فيه القواعد والقوانين الأخلاقية الحماية لكل فرد، فإنها تكفل في الآن ذاته مصلحة المجتمع ككل. والالتزام بالقواعد والقوانين الأخلاقية لا يعوق ممارسة الإنسان لحريته، ولا يحد من إرادته الفردية، بل يمنعه فقط من إيقاع الأذى بالآخرين: فمسؤولية الفرد وسلوكه تجاه الغير هما نوع من ممارسة الحرية، وهذه المسؤولية هي التي تضع حدودا أو قيودا على الحرية الإنسانية، ومن دونها - أي ومن دون هذه القيود - تتحول الحرية إلى كلمة مرادفة للفوضى وانعدام النظام، وتصبح نوعا من التدمير لكل من الفرد والمجتمع على السواء. من هنا يكون السلوك الحر المسؤول محكوما بقوانين أخلاقية تلزم الفرد بواجبات نحو ذاته والآخرين والمجتمع البشري بأكمله. وهذه الواجبات تجعل من تحقيق السلام الدائم واجبا أخلاقيا منشودا لأجل ذاته، وغير مشروط بهدف أو منفعة ومنزه عن الأغراض والأهواء والرغبات، بحيث يصبح تحقيق السلام هو في المقام الأول مشكلة أخلاقية وواجبا أخلاقيا. وإذا لم تقم السياسة العالمية على المبادئ أو القواعد والقوانين الأخلاقية، فإنه يلزم عن ذلك بالضرورة غياب السلام، بل ويتحول - أي السلام - إلى محض خيال ووهم.

خاتمة:

ماذا بعد أن تناولنا الجوانب السياسية والعقلية والأخلاقية في مشروع كانط للسلام الدائم؟ هل ما زال المشروع حيا الآن؟ أم أنه محض خيالات لفيلسوف تملكته رغبة عارمة في جمع شمل جميع الدول في اتحاد إرادي لوقف نزيف الحروب؟ وهل تحقق شيء من هذا المشروع على مدى قرنين من الزمان؟

تبدو فكرة السلام الدائم - التي هي الهدف النهائي للقانون الدولي - فكرة غير قابلة للتحقيق، وإن كانت غير مستحيلة، بشرط أن يصبح الإنسان الذي يعيش في عالم التجربة والواقع هو الإنسان الكامل الذي هو المثل الأعلى عند كانط، والهدف من فلسفته التاريخية والأخلاقية. والوصول إلى الإنسانية الكاملة فكرة ليست غريبة عن عصر كانط: فقد تمثلت في أفكار أهم أعلام عصره من أمثال جوته وشيلر... وقد كان كانط على وعي بأن الرغبة في السلام لا تضمن بالضرورة تحقيقه، تماما كما كان على وعي بأن هناك تفرقة بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، بين عالم الظاهريات وعالم الحقائق، بين الواقع العملي التجريبي وعالم الواجب الأخلاقي، وأن التوفيق بين الدوافع العملية والدوافع المثالية هو من الحقائق المهمة في حياة الإنسان. وإذا نظرنا إلى السلام كفكرة مطلقة من أفكار العقل، وكمثل أعلى معقول، فإنه لن يتحقق على الإطلاق لاستحالة انتقاله إلى عالم التجربة والواقع؛ فمبادئ السلام العالمي لا يمكن أن تستمد من عالم التجربة ولا من معايير الواقع المتشذر، ولكنها تستنبط من العقل بشكل قبلي، ومن المثل الأعلى. فهل تصبح فكرة السلام العالمي مقطوعة الصلة بالواقع الفعلي؟ على الرغم من أن الفكرة لم تكن قابلة للتحقيق في ظل الظروف التي عاش فيها كانط، إلا أنه لم يشعر باليأس - حتى آخر لحظة في عمره - من تحقيق حلمه في إقامة سلام دائم بين الدول. وإذا كانت الفكرة غير قابلة للتحقيق في ظل ظروفنا المعاصرة بكل جوانبها المعقدة، فإنها - أي فكرة السلام - في حد ذاتها ليست مستحيلة، وإن وجود اتحاد إرادي أو تحالفات بين الدول ربما يقربنا من تحقيق الهدف، خاصة إذا ما نظرنا إلى فكرة السلام على أنها قاعدة منظمة أو مرشدة نعمل وفقا لها. في هذه الحالة يصبح المثل الأعلى ممكن التحقيق، فيجري التقارب التدريجي بين الشعوب إلى أن يشمل البشرية بأسرها.

وعلى الرغم من مرور قرنين من الزمان على وضع كانط لمشروع السلام الدائم، إلا أنه ما زال مشروعا حيا حتى يومنا الحاضر، إذا ما وعينا بجدية ما أشار إليه كانط من ارتباط السياسة بالأخلاق، وأن تحقيق السلام مرهون بأن تخضع السياسة للمبادئ الأخلاقية؛ وقد تحقق ما سماه كانط بـ«تحالف الشعوب» völkerbund، أو «عصبة الأمم» في الهيئة الدولية التي شكلت بعد الحرب العالمية الأولى تحت المسمى نفسه (عصبة الأمم)، ثم في هيئة الأمم المتحدة عام ١٩٤٨. ولو قدر لكانط أن يعيش بيننا اليوم لشهد محاولة مشوهة لإحياء مشروعه في إطار ما يسمى الآن بالنظام العالمي الجديد (العولمة). والذي يعني في نهاية الأمر ضم دول العالم تحت لواء دولة واحدة بزعم إقرار السلام في العالم. ويهدد هذا النظام خصوصية الدول وثقافتها القومية، وينذر بإدماجها في ثقافة واحدة. ولكن الواقع الفعلي يثبت أن كانط الذي عاش في القرن الثامن عشر كان أكثر وعيا بالواقع التاريخي من أنصار النظام العالمي الجديد في عصرنا الآن: وذلك عندما أصر على أن يكون تحالف الشعوب في اتحاد إرادي مع

احتفاظ كل دولة باستقلالها وخصوصيتها، وألا يتحول هذا الاتحاد إلى جمهورية واحدة لما تنطوي عليه هذه الفكرة من مخاطر أسلفنا ذكرها.

ربما نستطيع للأسباب السابقة أن نضع مشروع كانط للسلام في إطار المشروعات اليوتوبية الكبرى في تاريخ الفكر البشري، بدءا من مشروع العدالة في جمهورية مثالية عند أفلاطون، ومرورا بكل اليوتوبيات الإصلاحية، حتى مشروع مجتمع الإخاء البشري الذي رسمه الفيلسوف إرنست بلوخ في القرن العشرين، وهي كلها مشروعات قابلة إلى حد كبير للتحقيق في الواقع، أي أنها ممكنة بشرط واحد، هو أن يصبح الإنسان حيوانا عاقلا بحق، ويرتفع فوق نزواته ومصالحه ومنافعه وأهدافه المادية. وإلى أن يأتي هذا اليوم البعيد سيظل مشروع السلام الكانطي، شأنه شأن مشروعات سابقة ولاحقة، مجرد مشروع أو حلم ممكن التحقيق لا أكثر ولا أقل. وكأنه أشبه بفنارة تهدي السفن الضالة في بحر متلاطم الأمواج والظلمات. وإلى أن يتعلم الأفراد وتتعلم الدول كيف تهتدي بهذه الفنارة، فسوف يظل التاريخ البشري مسرحا للصراعات الوحشية والدامية، التي تحركها المصالح والانفعالات والأهواء قبل كل شيء.

هوامش البحث

1 عبدالرحمن بدوي:إيمانويل كانط، فلسفة القانون والسياسة، الكويت، وكالة المطبوعات، ١٩٧٩، ج٣، ص٢١٢-٢١٣.
2 المرجع السابق ص ٢١٣.
3 المرجع السابق ص ٩١.
4 كانط، إيمانويل: مشروع للسلام الدائم، ترجمة د. عثمان أمين، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٧، ط٢، ص٣٧.
5 المرجع السابق، ص ٣٨.
6 المرجع السابق، ص ٤٠.
7 المرجع السابق، ص ٤٢.
8 المرجع السابق، ص ٤٤.
9 المرجع السابق، ص ٤٥.
10 كانط، إيمانويل: نظرية القانون، ورد النص في كتاب د. عبدالرحمن بدوي «إيمانويل كانط، فلسفة القانون والسياسة»، ص١٨٢.
11 كانط، ايمانويل: مشروع للسلام الدائم، ص٥٢.
12 عبدالرحمن بدوي: إيمانويل كانط، ص٩٦.
13 كانط، إيمانويل: نظرية القانون، ورد النص في المرجع السابق ص٩٤.
14 كانط، إيمانويل: مشروع للسلام الدائم، ص٥٨.
15 المرجع السابق، ص ٦٢.
16 المرجع السابق، ص ٧٠.
17 رسل، برتراند: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث، الفلسفة الحديثة، ترجمة د. محمد فتحي الشنيطي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٢، ١٩٧٧، ص٣٣٦.
18 كانط، إيمانويل: مشروع للسلام الدائم، ص٧٢.
19 المرجع السابق، ص ٧٣.
20 المرجع السابق، ص ٧٧-٧٨.
21 المرجع السابق، ص ٨١.
22 المرجع السابق، ص ٩٤.
23 المرجع السابق، ص ٩٨.
24 المرجع السابق، ص ١٠٣.
25 كانط، إيمانويل: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمه وقدم له وعلق عليه د. عبدالغفار مكاوي، راجع الترجمة د. عبدالرحمن بدوي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٢، ١٩٨٠، ص٦٢.
26 كانط، إيمانويل: مشروع للسلام الدائم، ص١١٢-١١٣.
27 المرجع السابق، ص ١٢١-١٢٢.
28 المرجع السابق، ص ١٢٥.
29 المرجع السابق، ص ١٣٢-١٣٣.

30 المرجع السابق، ص ١٣٨.

31 وردت نصوص كانط في كتاب د. بدوي، إيمانويل كانط ج٢، ص٢٨٩-٢٩٠.

32 Newcombe, Hanna: Federalist Theory and World Peace. Dialogue and Humanism. The Universalist Quarterly. Warsaw University. Vol. 111. No 2 summer 1993. p143.

33 Ibid. p. 144.

34 Edwards, Paul (Ed): Encyclopedia of Philosophy. London, Macmillan Pubblishers. 1967. V. 4. Article Kant. p.322.

35 كانط، إيمانويل: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص١٠٩.

36 رسل، برتراند: تاريخ الفلسفة الغربية، ص٣٢٣.

37 كانط، إيمانويل: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص٦٢.

38 المرجع السابق، ص ٧٣.

39 رسل، برتراند: تاريخ الفلسفة الغربية، ص٣٢٥.

40 كانط، إيمانويل: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص١٠٧.

41 المرجع السابق ص ١١١.

42 رسل، برتراند: حكمة الغرب، ترجمة د. فؤاد زكريا، الكويت، عالم المعرفة، عدد ٧٢، ديسمبر ١٩٨٣، ج٢ ص١٦٥.

43 المرجع السابق، ص ١٦٦.

44 كانط، إيمانويل: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص١٠٣.

45 أنطوني دي كرسيني وكينيث مينوج: أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة ودراسة د. ناصر عبدالله القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، ١٩٩٦، ص٤٦.

46 عبدالرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ج٢، طبعة أولى، ١٩٨٤، ص٢٨٢.

47 كانط، إيمانويل: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص٤٩.

48 فريال حسن خليفة: الدين والسلام عند كانط، القاهرة، مصر العربية للنشر والتوزيع، ٢٠٠١، ص١٤٨.

49 كانط، إيمانويل: الإجابة على سؤال ما التنوير؟ ترجمة د. عبدالغفار مكاوي. مقال في كتاب شعر وفكر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥، ص٢٩٨ ﻫ رقم(١).

50 كانط، إيمانويل: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ص٨٩.

51 كانط، إيمانويل: نظرية القانون. ورد النص في كتاب د. بدوي، إيمانويل كانط ج٢، ص١٨٣.

52 موسوعة العلوم السياسية: تحرير د. محمد محمود ربيع وغيره،، الكويت، جامعة الكويت، ١٩٩٣-١٩٩٤، ج١، مادة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ص٩٤٢.

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 31 أبريل - يونيو 2003

الثورة في علم الهندسة الوراثية وحقوق الإنسان

إشكالية الاستنساخ البشري

د. عبدالرزاق الدواي (*)

مقدمة

«لكل شخص الحق في أن تحترم كرامته وحقوقه بغض النظر عن خصائصه الجينية، إن كرامة الإنسان تفرض ألا يختزل الأفراد إلى خصائصهم الجينية، كما تفرض أن يحترم تفردهم وتنوعهم».

«إن جميع الأبحاث المتعلقة بالجينوم البشري وبتطبيقاته، وبصفة خاصة في ميادين البيولوجيا والهندسة الوراثية والطب، لا يمكن أن تعلو على احترام وحقوق الإنسان وحرياته الأساسية، وعلى احترام كرامة الأفراد والمجموعات».

- من الإعلان العالمي حول الجينوم البشري وحقوق الإنسان.

١ - حول إشكالية حقوق الإنسان في مجال البحث العلمي

ليس هناك شك في أن قضية الدفاع عن حقوق الإنسان وكرامته، أصبحت في عالم اليوم، تشكل رهانا أساسيا بالنسبة إلى جل المجتمعات البشرية. ولكن الدعوة، التي صرنا نلاحظها منذ خمس سنوات تقريبا، إلى احترام هذه الحقوق والدفاع عنها في ميدان البحوث العلمية، وبالذات في مجال الهندسة الوراثية (Le génie génétique) ، تعد بالتأكيد حدثا ثقافيا وحقوقيا غير مسبوق، لم يبرز بحدة إلى وجهة الفكر المعاصر، إلا خلال العقد الأخير من القرن الذي

(*) أستاذ الفلسفة المعاصرة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط - المغرب.

ودعناه، ومطالع الألفية الثالثة التي نستقبلها [1]. وجدة هذا الحدث تكمن في أنه يقيم علاقة، ربما لأول مرة، بين الأخطار المحتملة من عمليات التدخل والتصرف في الحياة وعناصرها ومكوناتها الأساسية، وبين احترام وحقوق الإنسان وكرامته في ميدان علوم الصحة والحياة.

ونحن نقترح في هذه الدراسة، التعريف بهذه الإشكالية الجديدة التي يدور حولها حاليا جدال حاد في الفكر المعاصر، وتحليل ومناقشة عناصرها، مركزين الاهتمام بالأساس على موضوعها الرئيسي، ونعني هنا الاستنساخ البشري، وتحديدا الاستنساخ البشري بقصد التوالد والتكاثر (Le Clonage humain reproductif)، متسائلين وموضحين، لماذا ينظر إلى هذا النوع من التدخل والتصرف في الجينوم البشري، على أنه انتهاك لحقوق الإنسان ومس بكرامته [2].

إن ميدان التكنولوجيا الحيوية (La Biotechnologie)، وخاصة فرعه المتعلق بالهندسة الوراثية، يشهد اليوم ثورة كبيرة تتمثل، قبل كل شيء، في أن العلماء في هذا التخصص العلمي، وعلماء البيولوجيا الجزيئية، والأطباء المشتغلين في الميدان نفسه، حققوا في ظرف العقدين الماضيين، من الاكتشافات والإنجازات، ما لم يتحقق في هذه الفروع العلمية الثلاثة خلال مجموع القرون الماضية، كما يؤكد ذلك الدكتور أكسيل خان، Axel khan، وهو عالم وباحث فرنسي في الهندسة الوراثية، وعضو في «اللجنة الوطنية الاستشارية للأخلاقيات» في فرنسا [3]. فلأول مرة في تاريخ الإنسانية، أصبح العلم قادرا بالفعل على إنتاج وصناعة الحياة: قادرا على أن ينتج خلايا حية وأجنة بشرية في المختبرات؛ وقادرا على إنتاج حيوانات معدلة وراثيا؛ ثم قادرا على توليد حيوانات ثديية عن طريق الاستنساخ. وحاليا، فإن جميع القرائن تدل على أن العلم المعاصر ممثلا في الهندسة الوراثية، وبعد أجل قصير، ربما لن يتعدى التاريخ الذي يحتمل أن تنشر فيه هذه الدراسة، سيثبت أنه قادر أيضا على استنساخ الإنسان نفسه!

وفي الوقت الذي تعقد فيه الآمال، على أن هذه الطفرات العلمية المذهلة، ستتيح للإنسانية حياة ربما تكون أطول وأرغد وأسعد، فإننا نلاحظ أنها تثير أيضا إشكالات أخلاقية جديدة غير مسبوقة؛ إشكالات أضحت تهدد بزعزعة مبادئ وقيم أخلاقية إنسانية شكلت لحمة النسيج الثقافي البشري منذ آلاف السنين. ونتيجة لهذه المفارقة، بدأت تتضح معالم مواجهة حقيقية بين التقدم العلمي من جهة، والأخلاق والقيم الإنسانية من جهة ثانية. وهذه المواجهة هي التي جعلت المبحث الأخلاقي الجديد، الذي أضحى معروفا باسم «أخلاقيات الطب والبيولوجيا» (La Bioéthique) يصبح خلال فترة وجيزة، واحدا من الاهتمامات الكبرى للفكر المعاصر، بسبب أنه جعل موضوعه الرئيسي هو قضية الدفاع عن حقوق الإنسان والحرص على احترامها وتطبيق مبادئها في جميع التدخلات العلمية الحالية والمحتملة في مجال علوم الصحة والحياة [4].

تلك أمثلة مختصرة وسريعة، على أن عصرنا الحالي يشهد فعلا ثورة حقيقية في ميدان الهندسة الوراثية. وسنحاول الآن التفصيل في المعالم البارزة لهذه الثورة. لقد أصبح الإنسان، ولأول مرة في تاريخ علومه ومعارفه، يتوافر على وسائل علمية دقيقة لاستكشاف أسرار الوراثة، وفك رموزها لمعرفة التركيب الوراثي للبشر، والوقوف على احتمالات حدوث أمراض وراثية في مرحلة ما قبل الولادة. وفي عبارة أخرى، إنه - ومنذ مدة قصيرة - بدأ يخطو خطوات موثوقة نحو التنبؤ الوراثي، الذي يهدف إلى الكشف المبكر عن الاستعدادات الوراثية لدى الأفراد، للإصابة ببعض الأمراض الخطيرة، وذلك عن طريق الفحوصات الجينية المبكرة التي أصبحت ممكنة [٥]. والظاهر أنه لم يعد هناك شك في أن علماء الهندسة الوراثية أصبحوا يتوفرون على إمكانات هائلة في مجال معرفة دقائق المادة الوراثية عند الإنسان، لأجل التمكن من التدخل والتصرف فيها وتعديلها وإعادة تنظيمها، إن اقتضى الأمر ذلك، وكذلك برمجتها وفق تصاميم وأهداف موضوعة سلفا. وقد يتجرأون، في الغد القريب، على انتهاك حرمة الحياة وأسرارها، ويقدمون على إحداث تغييرات جذرية في إنسان المستقبل، تطول تركيبه البيولوجي وطباعه وقدراته العقلية والنفسية. وكل ذلك تحت ستار تحقيق أهداف إنسانية طبية وعلاجية، كما يصرح بذلك أحيانا، أو تحقيق غايات أخرى لا يفصح عنها، إنما يهمس بها. وقد تكون لها صلة بما يتداول من أخبار منذ أربع سنوات على الأقل، عن احتمال إقدام علماء الهندسة الوراثية على مغامرة توليد وإنتاج كائنات بشرية، تكون نسخا جينية طبق الأصل عن بعضها.

ولعل من المفيد، في هذا السياق، التذكير بأنه في شهر فبراير من سنة ٢٠٠١، تم الإعلان عن حدث علمي ثوري آخر في ميدان الهندسة الوراثية: فقد تمكن العلماء أخيرا، وفي نطاق برنامج عالمي ضخم استغرق العمل فيه قرابة عقد من السنين، من فك رموز الجينوم البشري، أو الشفرة الوراثية للإنسان، ووضع خريطة كاملة لمكوناتها. وبتعبير آخر، يمكن القول إنهم انتهوا من تأليف كتاب الحياة، الذي يضم بين صفحاته الترجمة الكاملة للمعلومات الوراثية عند الإنسان. وليس من المبالغة في شيء النظر إلى هذا المشروع، على أنه يشكل أعظم إنجاز علمي تحقق في ميدان الهندسة الوراثية، في فجر الألفية الثالثة. ومن المنتظر أن يحدث ثورة في ميدان الطب الوقائي والتنبئي والعلاجي، وأن تكون له انعكاسات كبيرة، وربما خطيرة، على مصير ومستقبل البشرية [٦].

٢ - من استنساخ النعجة «دوللي» إلى استنساخ الراعي

إن الحدث الرئيسي، الذي جعل الهندسة الوراثية تتصدر الواجهة الإعلامية وتستأثر اليوم باهتمام فلاسفة الأخلاق ورجال القانون والسياسة، ومنظمات المجتمع المدني، كان من دون شك، هو الإعلان في شهر فبراير ١٩٩٧، عن نجاح تجربة استنساخ أول حيوان ثديي، ونعني هنا استنساخ

النعجة التي أصبحت تعرف باسم «دوللي»، من خلايا غير جنسية. وقد تحقق هذا الإنجاز العلمي على يد فريق من الباحثين البريطانيين، أشرف عليه الدكتور أيان فلموت (Ian Wilmut). ولعله كان الحدث العلمي الأكثر أهمية في العقود الأخيرة من القرن العشرين الذي ودعناه [٢]. وما زلنا نتذكر انه أثار، في تلك الفترة، مجموعة متباينة من المواقف، تراوحت بين إبداء الفضول والدهشة، والتعبير عن الإدانة والاستنكار. كما انعقدت على أثره، ومن أجل دراسة نتائجه وتقييم أبعاده، مؤتمرات وندوات دولية عديدة. واليوم، وبعد أن مرت خمس سنوات على ذلك الحدث، غدا واضحا أن استنساخ النعجة «دوللي»، لم يكن سوى عينة أولى للمفاجآت العلمية التي تخبئها لنا الهندسة الوراثية، والتي لا تفتأ تتوالى تباعا وبسرعة كبيرة، بحيث لا يكاد الفاصل الزمني بين الواحدة والأخرى، يتجاوز السنة. لقد أعلن في أنحاء متعددة من العالم عن نجاح تجارب استنساخ حيوانات ثديية أخرى عديدة، منها عجول وقردة وخنازير وفئران وعنزات وقطط. وربما تكون كبرى المفاجآت المقبلة، هي الإقدام قريبا، بعد استنساخ النعجة، على استنساخ «الراعي»، أي الإنسان نفسه!

إن التأمل في هذه الطفرات الثورية المتلاحقة في ميدان الهندسة الوراثية، يوحي لنا بقوة بأن العلماء في هذا الميدان، مدفوعين من طرف الشركات العالمية الكبرى المستثمرة في هذا المجال، هم الآن في حالة سباق فعلي ضد الزمن، من أجل إنجاح استنساخ أول كائن بشري. وذلك رغم جميع التحذيرات ومواقف الإدانة المعبر عنها في جل أنحاء العالم، من لجان أخلاقيات الطب وعلوم الحياة. ويدعم هذا الرأي الخبر الذي أذاعته الصحافة ووسائل الإعلام خلال شهر مارس من سنة ٢٠٠١، ومفاده أن فريقا دوليا من العلماء، يتألف من الطبيب والأستاذ الجامعي الإيطالي المشهور سيفرينو أنتوري (Severino Antinori)؛ والعالم البيولوجي الأمريكي بنايوتيس زافوس (Panayiotis Zavos)، والباحثة الفرنسية المتخصصة في البيولوجيا والكيمياء: بريجيت بواسولييه (Brigitte Boisselier)، إن هذا الفريق سيشرع قريبا في تنفيذ مشروع استنساخ أطفال لفائدة أزواج مصابين بالعقم. وإن ذلك سيتم في دولة قيل آنذاك إنها تشرف على البحر الأبيض المتوسط. وفي حالة ظهور عراقيل، روج أن مواصلة المشروع ستتم في مختبرات سرية، مقامة على ظهر مراكب تبحر في المياه الدولية. وقد أكد سيفرينو أنتوري، الناطق باسم هذا الفريق، أن هناك عشرات من الأزواج يوجدون في قائمة الانتظار؛ وعشرات من النساء متطوعات ومستعدات لخوض غمار هذه التجربة؛ وفضلا عن ذلك، هناك مجموعة مهمة من رجال الأعمال وأغنياء العالم، يساندون هذا المشروع ويمولونه. وبناء على تقديرات هذا الطبيب، يحتمل ظهور أول إنسان مستنسخ في العالم، في أبعد تقدير، عند نهاية سنة ٢٠٠٢، أو في الشهور الأولى من سنة ٢٠٠٣!

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 31 أبريل - يونيو 2003

ولم تكن تلك هي المرة الأولى ولا الأخيرة، التي يصرح فيها هذا الفريق العلمي الدولي، بعزمه على أجراء أول تطبيق في العالم، لتقنية الاستنساخ على الإنسان، بل لقد تكرر الإعلان عن هذه الرغبة في مرات ومناسبات عديدة: في المرة الأولى كان ذلك في ٢٩ يناير ٢٠٠١ بروما: وفي المرة الثانية في ٩ مارس ٢٠٠١، بروما أيضا؛ وفي المرة الثالثة في ٧ أغسطس ٢٠٠١، بالولايات المتحدة الأمريكية، وأمام الأكاديمية الأمريكية للعلوم، وفي المرة الرابعة في ٦ أبريل ٢٠٠٢، بأبو ظبي بالإمارات العربية المتحدة، بمناسبة انعقاد مؤتمر علمي. وهنا أدرك الإعلان أوج الإثارة: إذ أُبلغ العالم أجمع أنه قد جرى بالفعل استنساخ ثلاثة أجنة بشرية حتى ذلك التاريخ؛ وأن تلك الأجنة تعيش الآن في أرحام نساء حاضنات، في انتظار آجال الولادة، وكانت آخر مرة، حتى زمن الانتهاء من تحرير هذه الدراسة، في يوم الجمعة ١٢ يوليو ٢٠٠٢، بمدينة فيينا بالنمسا، خلال مؤتمر عقدته «الجمعية الأوروبية للإنجاب البشري وعلم الأجنة»، حيث أكد الطبيب سيفرينو أنتوري، في استجواب أجراه معه مراسل الجريدة الفرنسية: (libération)، أن الجنين البشري الذي أشرف فريقه على عملية استنساخه، تنتظر ولادته في شهر ديسمبر المقبل. وإذا ما تأكدت صحة هذا الخبر، وجميع القرائن تسير حتى الآن في اتجاه تأكيده، فإن ما اعتبر حتى الأمس القريب، مستحيلا تصور حدوثه، ومن بنات الخيال العلمي، وما كان يعتقد أنه من باب المحظورات، أصبح حقيقة على أرض الواقع! وتكون هذه هي المرة الأولى في تاريخ البشرية التي يتم فيها إنجاب كائن بشري عن طريق الاستنساخ، خلافا للتكاثر الطبيعي بواسطة التناسل الجنسي، وخلافا لما يحدث في عالم الكائنات الحية منذ ملايين السنين! (٨).

٣ - الاستنساخ البشري من وجهة نظر إسلامية

غداة انتشار خبر ولادة النعجة «دوللي» عن طريق الاستنساخ، ومتابعة للمستجدات العلمية التي تسارعت بعد ذلك في ميدان الهندسة الوراثية، وقد أشرنا من قبل إلى أبرزها، بدأت الأصوات ترتفع بالتدريج للتعبير عن الدهشة والقلق والإدانة تجاه ما يحدث في هذا الميدان العلمي، وتجاه الفراغ القانوني الكبير، وعدم كفاية النصوص التشريعية القائمة، سواء على المستويات الوطنية، أو على المستوى الدولي، لإيقاف هذا الطموح الجامح الذي يحرك علماء الهندسة الوراثية ويجعلهم يتجرأون على انتهاك حرمة الحياة والمس بكرامة الإنسان. وفي هذا السياق، انعقدت عدة مؤتمرات وندوات دولية، تمت خلالها المناداة بضرورة فرض مراقبة على جميع أشكال عمليات التدخل والتصرف في الجينوم البشري، التي تنتهك حقوق الإنسان وتهدد منظوماته الأخلاقية بالانهيار (٩).

كما أن لجان «أخلاقيات الطب والبيولوجيا» على الصعيد العالمي وعلى الأصعدة الوطنية والإقليمية: كذلك مجامع ومجالس الهيئات الممثلة للديانات الكبرى ومنها المنظمات الإسلامية؛ بالإضافة إلى مجموعة مختلفة من المنظمات الدولية مثل هيئة الأمم المتحدة، ومنظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (اليونسكو)، والمنظمة العالمية للصحة، والاتحاد الأوروبي، والمجلس الأوروبي: هذه اللجان والهيئات والمنظمات، بادرت إلى إصدار إعلانات واتفاقيات ومواثيق، تدعو فيها إلى فرض حظر على الاستنساخ البشري، بل إلى تحريمه وتجريمه!

وقبل الشروع في تحليل ومناقشة نماذج من تلك الإعلانات والاتفاقيات الدولية المتعلقة بالموقف من الاستنساخ البشري، ربما يكون من المناسب البدء في تقييم نظرة، ولو مختصرة، عن وجهة النظر الإسلامية حول هذا الموضوع.

وفي هذا السياق نقول إن من الواضح أن الأحكام الفقهية في الإسلام، لم تتعرض من قبل إلى إشكال الاستنساخ البشري، بسبب أن هذا الإشكال لم يكن قائما، بل حتى مفترضا، ولكنه اليوم أضحى واردا بل مطروحا بإلحاح. وما يمكن قوله بصدد هذا الإشكال، استنادا إلى اجتهادات علماء الإسلام المعاصرين، هو أن المبادئ الإسلامية المتعلقة بالحياة أو بالإنسان، تجيز العمليات الجينية التي تهدف إلى تحسين نسل الحيوانات والنباتات، وصناعة الأدوية، وعلاج بعض الأمراض، لكن هذه المبادئ نفسها، تعارض جميع أشكال التدخل والتصرف في الجينوم البشري، التي تهدف إلى تغييره، أو إلى استنساخ بشر بقصد التكاثر، أو بقصد الانتقاء.

إن علماء الإسلام المعاصرين، يبررون منع العمليات الجينية المؤدية إلى الاستنساخ البشري بقصد التوالد والتكاثر، استنادا إلى الحجج التالية:

- الإسلام يعتبر الزواج المؤسسة الطبيعية والشرعية للإنجاب، التي تضمن الحفاظ على كيان الأسرة، وعلى وضوح علاقات القرابة، وشفافية النسب.

- الإسلام يسمح بعلاج العراقيل والعيوب الجسمية والفسيولوجية، التي تكون سببا في العقم ومنع الإنجاب عند الأزواج، ولكن بشرط احترام الكرامة الإنسانية ومراعاة خصوصية الخلق والتكوين الإنساني.

- الإسلام يعتبر الإنسان كائنا متكاملا، تشكله عناصر معنوية وروحية وفكرية وسلوكية وشعورية، وليس مجرد مخلوق فسيولوجي، أو ذات مادية، أو آلة يمكن صنعها وتسييرها لإنجاز أعمال معينة. كما أنه ليس بضاعة تنتج وفق مواصفات محددة، ولتلبية ما يقدم بشأنها من طلبات (١٠).

وبخصوص الموقف الإسلامي العام من قضية الاستنساخ البشري، نحيل إلى القرار الذي اتخذ في هذا الشأن، في مجمع الفقه الإسلامي المنعقد بجدة في يوليو ١٩٩٧. فبعد أن عرف

هذا القرار الاستنساخ بأنه «توليد كائن حي أو أكثر، إما بنقل النواة من خلية جسدية إلى بويضة منزوعة النواة، وإما بتشطير بويضة مخصبة في مرحلة تسبق تمايز الأنسجة والأعضاء»، نص في بنده الأول على «تحريم الاستنساخ البشري بطريقتيه المذكورتين، أو بأي طريقة أخرى تؤدي إلى التكاثر البشري». كما نص في بنده الثالث على «تحريم كل الحالات التي يقحم فيها طرف ثالث على العلاقة الزوجية، سواء أكان رحما أم بويضة أم حيوانا منويا أم خلية جسدية للاستنساخ». وفي البند الرابع ورد أنه «يجوز شرعا الأخذ بتقنيات الاستنساخ والهندسة الوراثية في مجالات الجراثيم وسائر الأحياء الدقيقة والنبات والحيوان في حدود الضوابط الشرعية بما يحقق المصالح ويدرأ المفاسد»[١١].

٤ - أول إعلان عالمي حول الجينوم البشري وحقوق الإنسان

بعد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر في سنة ١٩٤٨، وبعد إعلان هلسنكي (Helsinki)، الصادر سنة ١٩٦٤، عن الجمعية الطبية العالمية، وهو يحتوي على مجموعة من التوصيات موجهة إلى الأطباء والعلماء الباحثين في مجالات الطب والبيولوجيا[١٢]؛ بعد هذين الإعلانين يمكننا القول إن الحدث الجديد في هذا المجال الحقوقي، كان بالتأكيد هو مصادقة اليونسكو، خلال مؤتمرها التاسع والعشرين، المنعقد في باريس في نوفمبر ١٩٩٧، على نص إعلان جديد يوسع مجال الجهود المبذولة على النطاق العالمي لحماية حقوق الإنسان، لتمتد وتشمل ميادين البحث العلمي ذاتها. وتحمل هذه الوثيقة اسم الإعلان العالمي حول الجينوم البشري وحقوق الإنسان، وقد جرى تحضيرها من طرف اللجنة الدولية «لأخلاقيات الطب والبيولوجيا»، التابعة للمنظمة نفسها. وصادقت عليها الجمعية العامة لهذه المنظمة في ١١ نوفمبر سنة ١٩٩٧. ولم يبق هذا الإعلان محصورا في دائرة اليونسكو، إذ بعد مرور فترة قصيرة تبنته اللجنة الثالثة للجمعية العامة للأمم المتحدة في سنة ١٩٩٨. وبهذا الحدث تكون صفحة جديدة في سجل تاريخ حقوق الإنسان قد فتحت، وتتعلق هذه المرة بحقوق الإنسان تجاه الأبحاث العلمية المتقدمة في ميدان الهندسة الوراثية[١٣].

إننا، بالفعل، أمام أول نص عالمي يسعى صراحة إلى تطبيق مبادئ حقوق الإنسان على التدخلات العلمية الحالية والمحتملة مستقبلا في مجال الجينوم البشري، ويتوجه إلى جميع ثقافات العالم بهدف الحصول على أكبر قدر من التوافق والتراضي حول الإشكالات الجديدة التي يخلقها التطور الحالي للهندسة الوراثية. ويشتمل هذا النص على خمسة وعشرين بندا، جرى فيها اقتراح معايير كونية لضبط وتنظيم الأبحاث العلمية في ميدان الجينوم البشري، وبشكل عام، في جميع الإمكانات العلمية الجديدة المتاحة في ميدان تغيير طبيعة الأحياء. إنه

بمنزلة تعبير عن إرادة الأسرة الدولية في تحمل مسؤولياتها تجاه ما يجود اعتباره أعظم الرهانات العلمية للبشرية، في مطالع هذه الألفية الثالثة: إنه رهان ثورة الهندسة الوراثية ومصير الجنس البشري!

لقد كانت الغاية الأساسية من استصدار «الإعلان العالمي حول الجينوم البشري وحقوق الإنسان»، هي حماية حقوق الإنسان في ميدان الأبحاث الطبية والبيولوجية، وصيانة الكرامة الإنسانية، وكذلك الحرص على احترام التنوع الجيني للبشرية، والدفاع عن حقوق الأجيال البشرية المقبلة. وكل ذلك تحت شعار حماية الجينوم البشري ضد جميع أشكال التجاوز والخرق التي يقوم بها علماء الهندسة الوراثية، والتي تتمثل بشكل خاص في التدخل والتصرف فيه وفق أهداف نادرا ما تعلن حقيقتها صراحة، ويظل مسكوتا عن مراميها البعيدة في جل الأحيان. وفي ما يخص طبيعة هذا الإعلان نقول إنه اتفاقية دولية تخضع لشروط التعامل بالمثل: وهذا يعني أن كل دولة ليست ملزمة باحترامها ولا بتنفيذها إلا إزاء الدول التي تقوم بالعمل نفسه. ولكن هناك نوعا من الاتفاقيات يبدو أنه يحظى بوضع متميز، ومنها - على سبيل المثال - تلك التي تدخل في مجال حقوق الإنسان. بالنسبة إلى هذا النوع من الاتفاقيات، لا يجوز اللجوء إلى حجة التعامل بالمثل، للتحلل من ضرورة احترام هذه الاتفاقية. ويبدو أن الإعلان المذكور يندرج ضمن هذا الصنف من الاتفاقيات والمعاهدات.

وقد تبين لنا، أثناء دراسة هذا الإعلان، أن كثيرا من الأفكار التي يحتوي عليها ذات مدلول مهم وإيجابي، ولكن هناك مسائل يستحسن توضيحها منذ البداية: لقد استرعى انتباهنا، حرص هذا الإعلان على تحديد موضوع اهتمامه، أولا وأخيرا، في الجينوم البشري، ونحن نرجح أن يكون ذلك مقصودا لغاية تلافي الخوض في إشكال آخر عويص يتعلق بالوضع القانوني للأجنة البشرية، ومدى جواز وصحة الحديث بصددها عن كرامة وحقوق الإنسان[11]. وفضلا عن ذلك فإن هذا الإعلان ليست له قوة الإلزام، وهذه الحقيقة يمكن استخلاصها من البندين الثاني والثالث والعشرين، اللذين جاء فيهما: «على الدول، بذل قصارى جهدها للعمل على النهوض بالمبادئ المنصوص عليها في هذا الإعلان، واتخاذ جميع الإجراءات الملائمة من أجل تسهيل تنفيذها ... كما أن عليها التشجيع على احترامها وتهييئ ظروف الاعتراف بها وتطبيقها الفعلي، وذلك عن طريق التربية والتكوين والتعليم والإعلام». كما أن الفقرة «أ» من الفصل الخامس والعشرين، توصي فقط بأن يعهد إلى اللجنة الدولية لأخلاقيات الطب والبيولوجيا، التابعة لليونسكو، بالسهر على نشر مبادئ هذا الإعلان، والنهوض بها ومتابعتها، والمعروف أن اللجنة المذكورة، ليست لها سوى سلطة معنوية واستشارية!

وبغض النظر عن هذه المسألة، يمكن القول إجمالا إن المبادئ العامة لحقوق الإنسان قد روعيت في هذا الإعلان إلى حد كبير، وخاصة منها ما تضمنته ديباجة الإعلان العالمي لحقوق

الإنسان لسنة ١٩٤٨، حول موضوع الكرامة الإنسانية. لقد جاء في هذه الديباجة: «إن الاعتراف بالكرامة المتأصلة في جميع أعضاء الأسرة البشرية وبحقوقهم الثابتة هو أساس الحرية والعدل والسلام في العالم». وفضلا عن ذلك فقد جرى فيه التنصيص أيضا على مبادئ أخرى من حقوق الإنسان، طبعا، بعد أن كيفت صيغها وعدلت حتى تتناسب مع السياق الجديد. من تلك المبادئ مثلا: لكل إنسان خصائصه الجينية، لكل إنسان الحق في أن يحترم كفردك، لكل إنسان الحق في ألا يكون عرضة للتمييز والتفرقة. وهذه المواقف تعني أن مبدأ المساواة وعدم التمييز بين البشر، يعد بمنزلة حجر الزاوية في هذا الإعلان. وبالإمكان الوقوف على ذلك من خلال قراءة ما ورد في البند الثاني: «لكل شخص الحق في أن تحترم كرامته وحقوقه بغض النظر عن خصائصه الجينية، وأن كرامة الإنسان تفرض ألا يختزل الأفراد إلى خصائصهم الجينية، كما تفرض أن يحترم تفردهم وتنوعهم».

وإلى جانب هذه العناصر الإيجابية في الإعلان، تكونت لدينا عنه مجموعة أخرى من الارتسامات والأفكار، نقدم فيما يلي أبرزها. هناك في البداية ملاحظة أولية وعامة تقوم في أن الإعلان المذكور لا يتعرض بشكل مباشر إلى إشكالية الاستنساخ البشري، ولا يحدد موقفه منها بشكل دقيق وحازم، مع العلم أنها تعد من أعقد وأخطر الرهانات التي تطرحها ثورة الهندسة الوراثية البشرية في مطالع هذه الألفية الثالثة. ومن أكبر الإشكالات المثارة حاليا في مجال أخلاقيات الطب والبيولوجيا. حقيقة أن البند العاشر من الإعلان يؤكد أن «جميع الأبحاث المتعلقة بالجينوم البشري وبتطبيقاته، وبصفة خاصة في ميادين البيولوجيا والهندسة الوراثية والطب، لا يمكن أن تعلو على احترام حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، وعلى احترام كرامة الأفراد والمجموعات». وحقيقة كذلك، أن البند الحادي عشر ينص بدوره على أن «الممارسات التي تتعارض مع كرامة الإنسان، مثل استنساخ كائنات بشرية بغرض التكاثر، يجب ألا يسمح بها. وعلى الدول وكذلك المنظمات الدولية ذات الاختصاص، أن تتعاون في هذا الميدان من أجل التعرف على هذه الممارسات، واتخاذ الإجراءات المناسبة، سواء على المستوى الوطني أو الدولي، وذلك طبقا لمبادئ هذا الإعلان.

ولكننا نلاحظ أن صيغة المنع كما وردت في هذا البند، تظل مخففة ولا تصل إلى درجة المنع الحازم والصريح. وهكذا، فبدلا من أن تستعمل كلمة المنع مباشرة، وهي فصيحة وواضحة، اختيرت عبارة عدم السماح، التي يبدو جليا أنها أخف منها وقعا وفعالية. فهذه الصيغة تقبل تأويلات مختلفة بسبب افتقارها إلى الدقة. فهي على سبيل المثال، تترك الباب مفتوحا أمام إمكان السماح بأنواع أخرى من الاستنساخ، قد لا يكون التوالد والتكاثر هما هدفها المباشر. وقد اتضح لنا من قبل، أن الاستنساخ بقصد التوالد والتكاثر هو وحده الذي يقر الإعلان أنه غير مسموح به. وقد يعلن أن الهدف من الاستنساخ هو خدمة البحث العلمي الأساسي ذاته

وتطويره؛ أو إنتاج أجنة بشرية لاستعمال خلاياها في علاج أمراض وراثية، أو توفير أعضاء بشرية لزرعها في المستقبل، وعند الاقتضاء.

وحول مفهوم كرامة الإنسان، من المفيد التذكير بأن البند الأول من «الإعلان العالمي حول الجينوم البشري وحقوق الإنسان» ينص على أن «الجينوم البشري يشكل الوحدة الأساسية لجميع أعضاء الأسرة البشرية، كما يعني ضمنيا الاعتراف بكرامتهم وبتنوعهم، وفي معنى رمزي يمكن اعتباره إرثا مشتركا للبشرية جمعاء». وتنتابنا الحيرة بصدد المعنى الممكن استخلاصه من هذه الصيغة: هل يتعين علينا أن نفهم منها أن كرامة الكائن البشري، تجد تعبيرها في الجينوم البشري أساسا، وأن الجينوم البشري هو الذي يعطي للإنسان قيمته ويجسد كرامته؟ لا شك في أنه في هذه الحالة، سيفهم أن الأساس الموحد لجميع أفراد الأسرة البشرية هو أساس بيولوجي محض، يتجسد ويتحدد بالضبط في الجينوم البشري. وتتقوى احتمالات هذا التأويل بسبب أن الفقرة الثانية من البند نفسه، تقيم توازيا وتعادلا بين الجينوم البشري من جهة، والاعتراف بالكرامة الإنسانية وبتنوع الجنس البشري، من جهة ثانية. وهذا الالتباس يكاد يوحي بأن حصانة «الكرامة الإنسانية» يمكن أن تنزع عن جميع أولئك الذين يحتمل أن يولدوا في المستقبل عن طريق عمليات التدخل والتصرف في الجينوم البشري، كما تمارس في الاستنساخ البشري.

والظاهر أن البند الثاني يعدل قليلا من التصور السابق وخصوصا عندما يؤكد أن «لكل شخص الحق في أن تحترم كرامته وحقوقه بغض النظر عن خصائصه الجينية. وأن كرامة الإنسان تفرض ألا يختزل الأفراد إلى خصائصهم الجينية، كما تفرض أن يحترم تفردهم وتنوعهم». ولكن يبدو أن هذا التعديل لا يعدو أن يكون تطبيقا لمبدأ أساسي تنص عليه المادة الأولى من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان التي تقول: «يولد جميع الناس أحرارا متساوين في الكرامة والحقوق ....». والفرق إنما يكمن في أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لا يستند إلى أساس بيولوجي، وكيف يمكنه ذلك، والحال أن البشر في الطبيعة لا يولدون أحرارا ولا متساوين في الحقوق؛ وأن هاتين الصفتين، الحرية والمساواة، إنما جرى الاعتراف بهما تدريجيا خلال مسيرة التطور التاريخي للمجتمعات البشرية وثقافاتها.

وربما كان من الأنسب إبراز فكرة أن استبدال التكاثر والتوالد عن طريق الإنجاب الطبيعي بتقنيات الاستنساخ البشري، يشكل بالنسبة إلى الأسرة البشرية، على المستويات البيولوجية والدينية والفلسفية والأخلاقية، حالة شاذة تمس بالكرامة الإنسانية. فهذا المشروع، لتوليد كائنات بشرية تكون نسخا طبق الأصل عن بعضها، يعد خروجا عن ناموس الطبيعة، بسبب أن إرادة خارجية هي التي تقوم بعمليات التدخل والتصرف في الجينات، وفي طريقة الإنجاب، انطلاقا من تصور خاص عن الكائن البشري، وطبقا لتصاميم محددة ومبرمجة سلفا. ولتبديد

هذا الالتباس، ربما كان من المستحسن التشديد على فكرة أن كرامة الإنسان، ووحدة الأسرة البشرية، هما اللتان تمنحان الجينوم البشري قيمته، وبالتالي هما اللتان كان من المفروض أن تحظيا بالرعاية والحماية الخاصة. ومن ناحية أخرى، عندما يحث البند السابق على اعتبار الجينوم البشري رمزيا «إرثا مشتركا للبشرية جمعاء»، علينا أن نفهم من هذه العبارة أن الجينوم البشري ينتمي في الوقت ذاته إلى الإنسانية جمعاء، وإلى كل فرد من أفرادها على حدة، مما يعني أن الإنسانية قاطبة مسؤولة عن المحافظة عليه، وعلى حمايته من جميع عمليات التدخل والتصرف فيه، وكذلك من جميع أشكال الاتجار والاحتكار.

إن التحليل السابق، يخلف عندنا انطباعا عاما بأن معظم الأسباب التي بموجبها يبرر «الإعلان العالمي حول الجينوم البشري وحقوق الإنسان»، منعه للاستنساخ البشري، هي أسباب يبدو أنها ذات طبيعة بيولوجية أكثر منها اجتماعية أو ثقافية، في حين أن منطق المنظور التاريخي والتطور الحضاري، يقضي بأن العكس هو الصحيح، أي أن الأسباب الاجتماعية والثقافية هي التي من المفروض أن تكون، في هذا السياق، أكثر بروزا. وهذا ما ستسهل علينا ملاحظته عن كثب، في النصوص الأوروبية المتعلقة بهذا الموضوع.

٥ - إشكالية الاستنساخ البشري في النصوص الأوروبية لحقوق الإنسان

سنقتصر هنا على فحص بعض النصوص الأوروبية المتعلقة بإشكالية الاستنساخ البشري من منظور حقوق الإنسان، وتبريرنا لذلك، هو أن أوروبا كانت سابقة في هذا الميدان، كما أن منع الاستنساخ البشري يعتبر من حيث المبدأ، مقبولا بصفة عامة في دول هذه القارة، بينما لم يتضح الموقف بشأنه بعد في الولايات المتحدة الأمريكية. إذ الظاهر أنه من الصعب، في هذه البلاد، ضبط وتقنين مسار البحوث العلمية في مجال الهندسة الوراثية، نظرا لهيمنة ونفوذ الشركات الاحتكارية الكبرى. وما تحقق في هذا المجال حتى الآن، يتلخص في كون مجلس النواب الأمريكي، قد صادق، على مشروع قانون يمنع استنساخ الأجنة البشرية (Human Cloning Prohibition Act)، وذلك في ٣١ يوليو ٢٠٠١، وهو مشروع يعرض المخالفين إلى عقوبة سجن تصل إلى عشر سنوات، وكذلك إلى غرامة مالية، أدناها مليون دولار. ولكن هذا المشروع، لم يحز حتى الآن التصديق النهائي من طرف مجلس الشيوخ الأمريكي. وعموما يمكن القول إنه رغم مواقف «اللجنة الوطنية الاستشارية للأخلاقيات»، لا توجد في الولايات المتحدة الأمريكية حتى الآن، قوانين فيدرالية تمنع أو تبيح الاستنساخ البشري بشكل واضح. وما هو متوافر ومنجز عمليا على المستوى الفيدرالي، ينحصر في مجموعة مبادرات محدودة، في اتجاه إقرار منع صريح للاستنساخ البشري، قامت بها بعض الولايات لا تتجاوز الخمس. والقانون الفيدرالي الوحيد المتوافر بخصوص هذا الموضوع، يتعلق

فقط بمنع تمويل البحوث العلمية في مجال استنساخ الأجنة البشرية، من طرف المال الفيدرالي العمومي. وطبعا، فإن هذا القانون رغم محدوديته، يثير استياء مراكز الضغط العلمية والمالية [١٥].

نعود إلى موضوع النصوص الأوروبية ذات الصلة بإشكالية الاستنساخ البشري من منظور حقوق الإنسان. فبالإضافة إلى الإعلان العالمي حول الجينوم ....، السابق الذكر، صدرت على المستوى الأوروبي، مجموعة أخرى من النصوص تناولت أهم الإشكالات الجديدة التي تطرحها ثورة الهندسة الوراثية، ومن بينها - بوجه خاص - إشكالية الاستنساخ البشري. واللافت للانتباه في الوثائق الأوروبية، أنها تعكس مجهودا كبيرا لتلافي النواقص والثغرات التي شابت الإعلان العالمي حول الجينوم البشري. وسيظهر لنا ذلك جليا من خلال إلقاء نظرة استطلاعية، على أهم وثيقتين أوروبيتين موجودتين حتى الآن، في مجال أخلاقيات الطب والبيولوجيا. وبداية نبادر بالقول إن هاتين الوثيقتين، وعلى غرار موقف الإعلان العالمي حول الجينوم البشري...، تحصران الاهتمام في موضوع الاستنساخ البشري من أجل التوالد والتكاثر، ولا تتطرقان إلى موضوع «الاستنساخ البشري من أجل العلاج»، أي استنساخ أجنة بشرية بغرض استعمال خلاياها في علاج أمراض وراثية [١٦].

- أولا : الاتفاقية الأوروبية حول حماية حقوق الإنسان وكرامة الكائن البشري، تجاه تطبيقات البيولوجيا والطب :

تهدف هذه الاتفاقية إلى إبراز وتوضيح حقوق الإنسان الأساسية في مجالي الطب والهندسة الوراثية. وقد جرى إعدادها وتحضيرها في نطاق المجلس الأوروبي [١٧]، الذي وافق على مشروعها الأول في ٤ أبريل ١٩٩٧. ولا تزال هذه الاتفاقية حتى الآن، مفتوحة ومعروضة للتوقيع والتصديق النهائي، وفق مسطرة محددة أقرها المجلس المذكور. وتشتمل هذه الاتفاقية على ثمان وثلاثين مادة أو بند، جلها مستوحى من المبادئ العامة للإعلان العالمي لحقوق الإنسان. وحسب ما جاء في بندها الأول، فهي تسعى إلى السهر على «صيانة كرامة الشخص واحترام حقوقه وحرياته الأساسية تجاه تطبيقات البيولوجيا والطب». ووفقا لما جاء في بندها الثاني، فهي تعمل كذلك من أجل «أن توضع مصلحة الكائن البشري فوق أي اعتبار آخر يتعلق بالبحث العلمي...». وقد أضيفت إلى هذه الاتفاقية، في فترة لاحقة، مجموعة من البروتوكولات تتعلق بمواضيع أخرى مثل: زراعة الأعضاء البشرية، البحوث العلمية حول الأجنة البشرية، الهندسة الوراثية. ويعنينا هنا بصفة خاصة، البروتوكول الإضافي المتعلق بالهندسة الوراثية، والقاضي بمنع استنساخ الكائنات البشرية. وقد تمت الموافقة عليه في باريس، بتاريخ ١٢ يناير ١٩٩٨، وترك رهن إشارة الدول الأعضاء من أجل التوقيع النهائي.

تنص ديباجة الاتفاقية الأوروبية على «ضرورة احترام الكائن البشري باعتباره فردا له هويته المتميزة، وكذلك باعتباره منتميا إلى الجنس البشري». وفي ما يخص موضوع الاستنساخ

البشري، الذي يهمنا هنا بالدرجة الأولى، فقد ورد بصدده في الديباجة نفسها: «إن تشييء الكائن البشري وتحويله إلى أداة، عن طريق خلق كائنات بشرية تكون نسخا جينية طبق الأصل عن بعضها، هو عمل ينتهك حرمته وكرامته، وبالتالي يعتبر استعمالا سيئا للطب والبيولوجيا». ويتعين علينا أن نفهم أن مفهوم كرامة الإنسان لا يحيل في هذا السياق، إلي الإنسان كفرد وشخص فحسب، بل إنه يحيل أيضا إلى الإنسانية جمعاء. وقد جرى التنصيص على منع الاستنساخ البشري في البند الأول من هذا البروتوكول في الصيغة الآتية: «تعتبر ممنوعة جميع عمليات التدخل أو التصرف في الجينات البشرية التي هدفها توليد كائن بشري يكون نسخة جينية طبق الأصل لإنسان آخر، ميتا كان أو لا يزال على قيد الحياة».

ومن الناحية النظرية، يمكن القول إن مقتضيات هذا البروتوكول، أصبحت نافذة المفعول، ابتداء من أول مارس ٢٠٠١، وبصفة خاصة بالنسبة إلى الدول التي وقعت وصادقت عليه بصفة نهائية، حتى ذلك التاريخ. والملاحظ أن عدد الدول التي تنطبق عليها تلك الصفة، لم يتجاوز خمس دول، إلى غاية التاريخ المذكور. وهناك أربع وعشرون دولة أخرى، من بين أعضاء المجلس الأوروبي الثلاثة والأربعين، لم توقع على هذا البروتوكول سوى بالأحرف الأولى، مما يعني بوضوح أنها لم تصادق عليه نهائيا حتى ذلك التاريخ. ومن بين هذه الفئة، هناك ثماني دول تنتمي إلى الاتحاد الأوروبي، ومن ضمنها فرنسا. أما إنجلترا، المعروفة بتحررها الكبير في مجال أبحاث الهندسة الوراثية، وكانت، كما نعلم، السباقة إلى استنساخ الحيوانات الثديية، فإنها حسب علمنا لم توقع على هذا البروتوكول ولم تصدق عليه حتى ذلك التاريخ.

وينص هذا البروتوكول الإضافي، على منع الاستنساخ البشري، معتمدا في ذلك على أسباب ذات طبيعة اجتماعية أكثر منها بيولوجية. وكأن الأمر يتعلق بمحاولة لتدارك ما أُغفِل في الإعلان العالمي السابق الذكر. وقد جاءت صيغة المنع على الشكل التالي: «إن استنساخ وتوليد كائنات بشرية تكون نسخا جينية طبق الأصل عن بعضها، هو شكل من أشكال تشييء هذه الكائنات وتحويلها إلى مجرد أدوات (Instrumentalisation) وهذا عمل يتنافى مع الكرامة الإنسانية». ومن الواضح أن هذا التبرير لمنع الاستنساخ البشري، يحمل نوعا من الجدة، وخصوصا عندما يؤكد أن عمليات التدخل والتصرف في الجينوم البشري، بهدف استنساخ كائنات بشرية تكون هوياتها الجينية متطابقة، يعد ضربا من ضروب التشييء البيولوجي للإنسان: أي يعد استعمالا مقصودا للبشر باعتبارهم مجرد وسائل وأدوات مسخرة. والظاهر أننا هنا أمام تبرير يسمح، حسب بعض الاجتهادات، بمماثلة الاستنساخ البيولوجي للبشر بالرق والعبودية. أي أن توليد وإنتاج كائنات بشرية في المختبرات، تكون نسخا جينية طبق الأصل عن بعضها، وخاضعة لمواصفات جسمية وعقلية محددة مسبقا، يشكل انتهاكا لحرية الإنسان ولكرامته، يمكن أن يماثل من حيث الخطورة، بوضعية الإنسان في عهود الرق والعبودية [١٨].

- ثانيا: ميثاق الحقوق الأساسية لمواطني الاتحاد الأوروبي

لقد وافقت دول الاتحاد الأوروبي (L'Union Européenne)، الخمس عشرة، في شهر يونيو ١٩٩٩، وبمدينة نيس الفرنسية، على مشروع «ميثاق الحقوق الأساسية للاتحاد الأوروبي». ويعد هذا النص الوثيقة الأوروبية الرسمية الثانية التي تتبنى منظور حقوق الإنسان في تناولها للإشكالات التي تطرحها الهندسة الوراثية، ومن بينها إشكال الاستنساخ البشري. ولكن التوقيع على هذا المشروع والمصادقة النهائية عليه من طرف جميع دول الاتحاد، لم يتما إلا في ٧ ديسمبر ٢٠٠٠. ويتألف هذا الميثاق من ستة فصول وأربعة وخمسين بندا، جمعت فيها سائر الحقوق الأساسية التي يجب أن يتمتع بها جميع مواطني دول الاتحاد الأوروبي، في المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية. وهي حقوق كانت من قبل موزعة ومشتتة في وثائق مختلفة، تعتمدها دول هذا الاتحاد.

ويعنينا في هذا الميثاق البند الثالث من فصله الأول، الذي حمل عنوان: الكرامة الإنسانية. ذلك لأنه يؤسس حقوقا مدنية جديدة لم يتم التنصيص عليها من قبل، سواء في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، أو في الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان. من تلك الحقوق:

- مبدأ حرمة الإنسان وتكامل وحدته الجسدية والعقلية. وهذه مسألة في غاية الأهمية عندما نفكر فيها من منظور التطور المحتمل مستقبلا في ميداني الهندسة الوراثية والطب، خاصة أننا في أيامنا هذه، أصبحنا نرى الجسم البشري بأجزائه وأعضائه وخلاياه، يصبح بالتدرج، موضوعا للتاجر على المستوى العالمي، وسلعة متداولة في أسواق واعدة تخضع للهيمنة والاحتكار.

- ثم هناك مبدأ رفض الممارسات التي تتم تحت شعار الدعوة إلى تحسين النسل البشري (Eugénisme)، عن طريق اصطفاء وانتقاء الجينات، وإنتاج كائنات بشرية طبقا لمواصفات معينة. إن هذه الحركة، التي ترجع أصولها الأولى إلى القرن التاسع عشر، يمكن أن تتجدد آمالها في توفير الظروف والشروط العلمية، المواتية لظهور بشرية يزعم أنها ستكون ممتازة عرقيا وجينيا، ومتفوقة عقليا، وذلك بفضل إنجازات ثورة الهندسة الوراثية، خاصة فيما يرجع إلى الإمكانات المتاحة حاليا للانتقاء الجيني للمواليد الجدد. ومن يدري فلعل علماء الهندسة الوراثية بما باتوا يملكونه من كفاءات وإمكانات هائلة لتغيير طبيعة الأحياء، قد يهبون اليوم لنجدة أنصار الحركة المذكورة، للقضاء على سلالات بشرية يزعم أنها منحطة، وذلك تحت ذريعة حماية المجتمع وتطهيره؛ وينعشون آمالها في تحقيق مشروع إنتاج سلالة بشرية متفوقة وراثيا، وخالية من جميع الشوائب المرضية [١٩].

- وأخيرا هناك التأكيد على مبدأ منع الاستنساخ البشري من أجل التكاثر، لأنه يستدعي القيام بعمليات تدخل وتصرف في الجينات، ويعد شكلا من التفرقة والتمييز، ويستعمل البشر كما لو كانوا مجرد سلع وبضائع للاستهلاك، ونتيجة لذلك كله، فهو يتعارض مع حقوق الإنسان.

٦ - هل يجوز اعتبار الاستنساخ البشري «جريمة ضد الإنسانية»؟

أمام التحدي الكبير الذي تبديه بعض الشركات العلمية العالمية لمواصلة استثماراتها وأبحاثها في مشروع استنساخ الإنسان حتى نهايته، وأمام الانحرافات المحتملة والأخطار المحدقة بهذا المشروع، سارعت إلى إدانته، إلى جانب المنظمات الرسمية التي ذكرناها سابقا، كثير من المنظمات غير الحكومية، من هيئات دينية وأخلاقية وحقوقية. بل ذهب بعضها إلى أبعد من الإدانة، إذ لم يتردد في نعت المشروع، بأنه في حالة ما إذا تحقق، سيعد بمنزلة جريمة ضد الإنسانية (Crime contre l'humanité). وفي هذا الاتجاه يمكن إدراج التصريح الذي أدلت به السيدة نويل لونوار (Noelle Lenoir)، الرئيسة الحالية للمجموعة الأوروبية لأخلاقيات العلوم والتكنولوجيات الجديدة، إلى جريدة لوموند الفرنسية، حول موضوع الاستنساخ البشري. لقد أعلنت فيه أن «صناعة وإنتاج بشر مستنسخين يجب أن يعتبرا جريمة دولية بالغة الخطورة، لكونها تمس مجموع المجتمع الدولي»[٢٠]. وفي السياق نفسه، ناشدت العصبة الفرنسية لحقوق الإنسان، الموجود مقرها بباريس، في بيان لها مؤرخ في ٢٧ نوفمبر ٢٠٠١، ناشدت جميع دول العالم اعتبار «الاستنساخ البشري من أجل التكاثر جريمة ضد الإنسانية، تدخل ضمن اختصاصات المحاكم الجنائية الدولية»[٢١].

وبصدد هذين الموقفين، ومواقف أخرى مماثلة لها كثيرة، يتبادر إلى ذهننا سؤال في غاية الأهمية: **كيف يجوز اعتبار الاستنساخ البشري جريمة ضد الإنسانية؟!!**

إن التفكير في هذا السؤال يتطلب منا البدء بفحص دلالتي مفهومي: الإنسانية (Humanité)، وجريمة ضد الإنسانية. بالنسبة للمفهوم الأول نلاحظ أنه، كما يتداول اليوم في الأدبيات الأخلاقية والقانونية، يحمل دلالة معنوية عميقة وواسعة، من المؤكد أن الفضل في بلورتها وإغنائها، يرجع أساسا إلى فلسفة حقوق الإنسان وتطورها، وكذلك إلي الأفكار والمضامين الجديدة التي حملتها الإعلانات والمواثيق الدولية في مجال حقوق الإنسان. كما يعود هذا الفضل أيضا إلى ظهور وذيوع المصطلح القانوني الجديد: جريمة ضد الإنسانية. وقد ساهمت الدلالة الواسعة لمفهوم الإنسانية، في رسم حدود واضحة بين «إنسان حقوق الإنسان» من جهة، وبين «الإنسان البيولوجي» من جهة ثانية، اي بين صورة الإنسان كما تقدمها لنا فلسفة حقوق الإنسان، وبين صورته كما تقدمها لنا البيولوجيا والهندسة الوراثية، في المرحلة الحالية من تطورهما. وقد ترتب على ذلك أن مفهوم الإنسان كما تقدمه لنا النصوص المختلفة المتعلقة بحقوق الإنسان، أضحى يفرض نفسه كمسلمة اجتماعية وثقافية وسياسية وأخلاقية، أكثر مما يحصل للمفهوم العلمي عن «الإنسان البيولوجي». ومن ناحية أخرى، وبموازاة مع ما سبق، فإن كلمة «الإنسانية»، أصبح لها معنى أوسع وأعمق من مفهوم الجنس البشري كما تعرفه البيولوجيا.

وليس خافيا أن مصطلح «جريمة ضد الإنسانية»، حديث العهد بالظهور والتداول، إذ إنه لم يدخل إلى القاموس القانوني إلا في منتصف القرن العشرين تقريبا. كما أننا لم نسمع الحديث عنه للمرة الأولى، إلا بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، وبالضبط في أثناء محاكمة قادة النظام النازي في سنة ١٩٤٥، بمدينة نورمبرغ (Nuremberg) الألمانية. ويدل هذا المصطلح، في الخطاب القانوني المعاصر، على نوع خطير من الجرائم الجماعية، يرتكب غالبا خلال الحروب والنزاعات المسلحة، وهو يمس كرامة الإنسانية جمعاء. وقد تم التنصيص عليه في القانون الدولي، بغرض حماية البشرية من الانتهاكات الفظيعة لحقوق الإنسان التي تحدث خلال الحروب.

وبصدد اقتراح استعمال مصطلح «جريمة ضد الإنسانية»، في السياق الذي تهتم به دراستنا، وهو إشكالية الاستنساخ البشري، تتبادر إلى الذهن هذه التساؤلات: كيف نتصور وجود علاقة تعادل وتكافؤ بين هذا النوع من الجرائم، وبين الاستنساخ البشري، الذي هو مجرد تجارب وعمليات جينية تتم داخل المجال العلمي، ولا علاقة لها بالحروب من قريب ولا من بعيد؟ وهل من الجائز إقامة تواز بين «الجرائم ضد الإنسانية»، وما يمكن أن يسمى «جرائم الانتقاء الجيني»، التي يتهم العلماء بممارستها في عمليات الاستنساخ؛ وكيف يحق لنا الحكم بأن إنتاج وتوليد كائنات بشرية في المختبرات، تكون نسخا طبق الأصل عن بعضها البعض، ووفقا لمواصفات جسمية وعقلية محددة مسبقا، يعد شكلا من أشكال «الجرائم ضد الإنسانية»، يماثل من حيث الخطورة ممارسة التعذيب، والرق والعبودية، والتطهير العرقي؟

قد تبدو هذه التساؤلات مجرد تساؤلات افتراضية، أو سابقة لأوانها؛ وأن الأجوبة الكافية عنها، في حاجة إلى زمن ضروري كيما تنضج وتتضح، ولكن المؤكد الآن، هو أنها تساؤلات حاضرة بقوة في النقاش القانوني والأخلاقي الدائر في الفكر المعاصر، حول إشكالية الاستنساخ البشري. وفي هذ النقاش، تتواجه حاليا مجموعة متضاربة من المواقف والآراء. وبإمكاننا أن نميز فيها بوضوح، رأي أنصار الموقف الذي يقترح أن يماثل الاستنساخ البشري بالجريمة ضد الإنسانية، وهؤلاء لا تعوزهم الاجتهادات لتبريره، فهم يقولون إن الغاية من استعمال مفهوم الجريمة ضد الإنسانية، ليست هي حماية الجنس البشري محددا بخصائصه البيولوجية المعروفة فقط، بل هي بالأحرى حماية الإنسانية جمعاء، حسب المعنى الثقافي والاجتماعي الواسع، الذي اكتسبه هذا المفهوم عبر السيرورة التاريخية لتطور البشرية وثقافاتها ومنظوماتها القيمية: أي حماية كل إنسان باعتباره فردا نسيج وحده، وفي الوقت ذاته، حمايته باعتباره منتميا إلى المجموعة البشرية بالقدر نفسه من الحقوق والواجبات. وفي هذا الاتجاه يمكن إغناء دلالة مصطلح «جريمة ضد الإنسانية» بإضافة جديدة، بحيث يصبح مفهوما في مجال الهندسة الوراثية أن «الجريمة ضد الإنسانية» تعني «القيام بعمليات منظمة

وممنهجة وواسعة النطاق، هدفها التدخل والتصرف في الجينوم البشري، بقصد إنتاج وتوليد كائنات بشرية في المختبرات، تكون نسخا جينية طبق الأصل بعضها عن بعض، ووفقا لمواصفات جسمية وعقلية محددة بكيفية مسبقة». إن من شأن هذه الإضافة أن تفتح باب الاجتهاد في مجال الفكر الحقوقي، وتساعد على صياغة مبررات لمنع الاستنساخ البشري، تكون معقولة ومشروعة في آن واحد (٣٢).

وحسب المعلومات والنصوص التي تمكنا من الاطلاع عليها حتى فترة تحرير هذه الدراسة، فإن حظر الاستنساخ البشري وتجريمه لا يزالان غير منصوص عليهما في أي دستور من دساتير الدول المشاركة في منظمة الأمم المتحدة. وما هو متوافر في مجال التشريعات حتى الآن، لا يعدو أن يكون:

- إما إعلانات ذات توجه عالمي، صادرة عن الأمم المتحدة ومنظماتها: أو اتفاقيات ومواثيق ذات توجه قاري أو إقليمي، أوروبي على سبيل المثال.

- وإما بيانات وتوصيات منبثقة عن مؤتمرات أو مجامع ومجالس دينية، أو منظمات المجتمع المدني.

وقد لا نعدو الصواب إذا قلنا إن جل هذه النصوص ليس له طابع إلزامي. إذ الأمر يتعلق، في غالب الأحيان بنصوص هي في واقع الأمر، حصيلة اجتهادات واستنتاجات، تمت انطلاقا من نصوص تشريعية موجودة ومعمول بها. وفي نطاق هذه النصوص الجديدة، يعلل منع الاستنساخ البشري، بالإحالة إلى أن هذا المنع هو امتداد للمنع القانوني المفروض فعليا على الممارسات والمعاملات اللا إنسانية التي تحط من كرامة الإنسان، ومنها بصفة خاصة ممارسة التعذيب، وكذلك تلك التي تدرج عادة في خانة الرق والعبودية، وفي التفرقة والتمييز العنصري، وفي إيديولوجيا الدعوة إلى تحسين النسل البشري عن طريق التطهير العرقي والانتقاء الجيني.

وفي جميع هذه الحالات، التي يبرر فيها حظر الاستنساخ البشري، بالإحالة إلى مبدأ الدفاع عن حقوق الإنسان وكرامته، علينا أن نفهم أن كرامة الإنسان تعني في هذا السياق، كرامة الإنسان كشخص، وكرامة الأسرة البشرية جمعاء، سواء في الحاضر أو في المستقبل. وهكذا تصبح كرامة الإنسان، من خلال المنظور الأخلاقي والقانوني الجديد وكأنها قيمة أنطولوجية، لا يجوز أبدا اختزالها إلى حصيلة المعارف البيولوجية المتوافرة حاليا عن الجنس البشري، ولا إلي تلك التي يتوقع توافرها في المستقبل. إنها بالأحرى مثل أعلى، من خلاله وبوساطته، يصبح بالإمكان مناهضة جميع أشكال الممارسات، في مجال البحوث العلمية وغيرها، التي ينظر إليها على أنها تشيئ الإنسان وتحوله إلى أداة وموضوع للاستهلاك، وبضاعة في المزاد.

٧ - الاستنساخ البشري والرهانات الاقتصادية

نعتقد أن التحليلات السابقة لا تكتمل، من دون الحديث عن وجه آخر متخف للثورة المتحققة في الهندسة الوراثية، نادرا ما يكشف عنه، فليس سرا أن الهاجس الاقتصادي أضحى هو المهيمن على مشاريع البحوث حول الجينوم البشري وتطبيقاتها، وأن التكنولوجيا الحيوية المتقدمة، باتت ترتبط برهان المصالح الاقتصادية والتجارية للدول الكبرى، وفي كثير من الأحيان على حساب كرامة الإنسان وحقوقه. إن البحوث العلمية في هذا الميدان غدت صناعة جديدة مزدهرة في الاقتصاد العالمي المعاصر، ووسيلة للاغتناء والشهرة بالنسبة إلى الممارسين فيها. وهذه الصناعة ساهمت في ظهور شركات متخصصة، ومهن حرة حديثة: كمهنة النساء الحاضنات، والنساء المؤجرات لأرحامهن، والنساء البائعات لبويضاتهن، والرجال المتاجرين في حيواناتهم المنوية، أو في خلاياهم وجيناتهم، كما أن بعض العلماء والباحثين في ميدان التكنولوجيات الحيوية، غدوا مستعدين لتحويل المسار النبيل للبحث العلمي، واستبدال الجانب المعرفي والإنساني فيه، بالجانب المادي والنفعي المباشر، وذلك تحت تأثير الإغراءات المالية السخية المعروضة عليهم من طرف الشركات الاحتكارية الكبرى، كي يواصلوا أبحاثهم في ميادين حيوية معينة بالذات. ومنهم من أصبحوا يجمعون، في الوقت نفسه، بين الصفة الأكاديمية للعلماء وعقلية رجال الأعمال والمقاولات، حتى ليبدو أن همهم الأكبر غدا هو تنمية الأسهم في البورصة الجديدة للجينات!

إن التمعن العميق في هذه الظاهرة الاقتصادية الجديدة، يحثنا على أن نأخذ على محمل الجد ما كتبه باحث معاصر بارز في هذا الميدان، هو دافيد شنك David Shenk، في مقال مهم ومثير، نشره منذ حوالى خمس سنوات، تحت عنوان «الرأسمالية الحيوية: ما هو ثمن الثورة الوراثية؟»، ومن جملة ما ورد فيه أن الهندسة الوراثية ستتحول في مطلع القرن الواحد والعشرين إلى عنصر بالغ الأهمية في الاقتصاد العالمي، وأن النظام الجديد المنتظر، يمكن أن يوصف بأنه «رأسمالية بيولوجية»، (Biocapitalisme) [٢٣]. وبخصوص هذا العهد الجديد المنتظر حلوله، يقول اكسيل خان Axel khan، في المقالة نفسها التي أحلنا إليها في مستهل هذه الدراسة: «إن الباب سيبقى مفتوحا على مصراعيه أمام الاحتكارات وقوى السوق وحدها، وهذه كما نعلم، نادرا ما تكترث بالقيم أو بالأخلاق. إنها هي التي ستفرض، على الأبحاث في ميدان الجينوم البشري، شروطها وتوجهاتها، بغض النظر عن أي إحالة إلى الأخلاق والقيم»[٢٤].

هناك عديد من الشركات العالمية تستثمر حاليا في ميادين التكنولوجيا الحيوية، أغلبها يوجد في الولايات المتحدة الأمريكية وإنجلترا. هذه الشركات يبدو أنها تخوض الآن سباقا محموما من أجل جني ثمار الثورة المتحققة في الهندسة الوراثية، والفوز بامتياز استنساخ أول

كائن بشري [٢٥]. وقد اتخذ هذا السباق السريع، من أجل إنتاج أول كائن بشري مستنسخ، أبعادا إعلامية كبيرة تكشف لنا عن واحد من الانحرافات الخطيرة للعلم المعاصر.

هناك إذن تنافس كبير بين المصالح العلمية والاقتصادية على المستوى العالمي، تنافس يزداد تأججا بفعل الظروف الجديدة التي خلقتها ظاهرة العولمة. والمؤسف أن المجتمع الدولي يجد نفسه متفرجا، وعاجزا تماما عن التدخل لإيقاف هذا السباق. إنه عاجز حقا، لأنه لم يستطع حتى الآن الاتفاق على خطة موحدة، من أجل إقرار منع عالمي للاستنساخ البشري، يكون ملزما للجميع. فلا شيء من هذا القبيل تحقق حتى يومنا هذا!

وحسب علمنا، هناك فقط فكرة أولية عن مشروع من هذا القبيل، لا تزال في طور التأمل والاختمار، داخل أروقة الأمم المتحدة. ويتعلق الأمر بمشروع «اتفاقية دولية لمنع استنساخ كائنات بشرية بقصد التوالد والتكاثر». وإذا ما سارت الأمور على ما يرام، يرجح صدور هذه الاتفاقية الجديدة في غضون السنتين القادمتين. وترجع فكرة هذه الاتفاقية إلى مبادرة مشتركة كانت ألمانيا وفرنسا قد قامتا بها، في ٩ أغسطس ٢٠٠١، أي غداة تأكيد فريق الطبيب الإيطالي سيفرينو أنتوري، عزمه على المضي في مشروع استنساخ الإنسان إلى نهايته. وكانت لجنة من خبراء الأمم المتحدة، قد أجرت فحصا أوليا لهذا المشروع، في نهاية فبراير ٢٠٠٢.

ويهدف مشروع هذه الاتفاقية بالأساس، إلى إقرار منع صريح واضح للاستنساخ البشري، يكون له مفعول إلزامي على الصعيد العالمي. ومن المتوقع أن تقوم اللجنة المذكورة بدراسة ثانية للمشروع المقترح، في شهر سبتمبر ٢٠٠٢، وبعدها تقدم في شأنه تقريرا إلى الجمعية العامة للأمم المتحدة. وإذا ما تبنته هذه الجمعية، فإن ذلك يعني الانطلاق الفعلي في صياغة هذه الاتفاقية، التي يروج أنه سيتم التنصيص فيها على منع الاستنساخ البشري من أجل التوالد والتكاثر، باعتباره «جريمة ضد الإنسانية»، بالمعنى الذي حللناه سابقا، ولكن من حيث الشكل فقط، وليس من حيث طبيعة العقوبات المحتمل اقتراحها [٢٦].

٨ - خاتمة: بين حقوق الإنسان وحدود حرية البحث العلمي

ألا يبدو هذا الخطاب الأخلاقي الجديد، تجاه مظاهر التقدم العلمي المعاصر في ميادين التكنولوجيا الحيوية، في كثير من جوانبه كارثيا؟ وهذه اللجان الأخلاقية المتزايد عددها ونفوذها باستمرار، وتلك الإعلانات والاتفاقيات والمواثيق التي تحدثنا عنها في متن هذه الدراسة، ألا تشكل بدورها حواجز حقيقية أمام البحث العلمي، في ميادين يسعى المشتغلون فيها، من حيث المبدأ على الأقل، إلى تحسين ظروف حياة الإنسان والتخفيف من معاناته؟ هذه النماذج من الأسئلة، كثيرا ما تطرح في الندوات العالمية، التي تنعقد لدراسة إشكالية انعكاسات الثورة الحالية في علم الهندسة الوراثية، على قيم حقوق الإنسان، وعلى مستقبل البحث العلمي.

وهناك بالتأكيد فئات من العلماء ومناصريهم من السياسيين والمفكرين، ينتقدون - علانية - مضامين ذلك الخطاب، ويطالبون بإلحاح برفع جميع القيود عن حرية البحث العلمي، وترك العلماء يواصلون أبحاثهم في مجال تحسين النسل البشري، مفترضين «أن أي شيء يمكن فعله لتحسين أنفسنا ليس فقط مقبولا أخلاقيا، بل هو أيضا أمر حتمي»[٢٧]. وهناك مواقف أخرى بارزة، يدافع أصحابها صراحة عن حق استنساخ الإنسان، ويندّدون بالحرب المعلنة على البحوث العلمية في هذا المجال، وبنزعة الخطاب الأخلاقي الجديد، المناهضة للتقدم في ميادين التكنولوجيا الحيوية. من تلك المواقف نذكر بصفة خاصة: كتابات العالم الفيزيائي الأمريكي الدكتور ريتشارد سيد، Richard Seed، وكتاب جريجوري إ.بنس Gregory E. Pence، من يخاف استنساخ الإنسان؟، و«الإعلان من أجل الدفاع عن الاستنساخ، وعن حرية البحث العلمي»، الذي أصدره حوالى ثلاثين باحثا وعالما ينتمون إلى مختلف دول العالم الغربي، ولكن أغلبيتهم من الولايات المتحدة الأمريكية[٢٨].

وبصدد موضوع حرية البحث العلمي، نلفت النظر هنا، إلى أن الإعلان العالمي حول الجينوم البشري وحقوق الإنسان، قد حث على تشجيع البحوث العلمية في ميدان الهندسة الوراثية، وعلى السعي نحو إيجاد صيغ جديدة للتوفيق بين حرية البحث العلمي وضرورة احترام حقوق الإنسان وكرامته. وفي هذا السياق نص بنده العاشر على أن «جميع الأبحاث المتعلقة بالجينوم البشري وبتطبيقاته، وبصفة خاصة في ميادين البيولوجيا والهندسة الوراثية والطب، لا يمكن أن تعلو على احترام حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، وعلى احترام كرامة الأفراد والمجموعات». كما نص البند الثاني عشر على أن «حرية البحث العلمي التي تصدر عن مبدأ حرية التفكير نفسه، ضرورية ولازمة لتقدم المعرفة، ولكن تطبيقات البحوث العلمية في ميادين البيولوجيا والهندسة الوراثية والطب، والتي لها علاقة بالجينوم البشري، يجب أن تهدف قبل كل شيء إلى تخفيف آلام البشر وتحسين صحة الأفراد والإنسانية جمعاء».

ومن دون خشية الوقوع في شراك نزعة أخلاقية مانوية فجة، تصر على ألا ترى في الصراع عبر التاريخ، بين القيم الأخلاقية والتقدم العلمي، سوى شكل من أشكال الصراع الأبدي بين الخير والشر، نقول إننا في عصرنا الحالي، وعلى خلاف عصور سلفت، نقدر العلم حق قدره، ونعي جيدا أن البشرية لا يمكنها أن تستغني عنه إطلاقا من أجل تحسين ظروف الحياة في حاضرها وضمانها في المستقبل لأجيالها المقبلة. وقد كان تحرر البشرية عن طريق العلم مثلا أعلى في عصر الأنوار، وهو العصر الذي انبثقت فيه كما نعلم جميعا، الإرهاصات الأولى لميثاق حقوق الإنسان. لقد نظر فلاسفة ومفكرو ذلك العصر إلى سيرورة تطور المعارف والعلوم وتقدمها، نظرة إعجاب وتفاؤل، واعتبروا أنها تساهم فعليا في شق طرق جديدة أمام مسيرة الإنسان وتحرره ربما تفوق ما تفعله السياسة. ولكن هذه النظرة المتفائلة عن التقدم

العلمي، يجب ألا تنسينا أن العلم لم يكن في يوم ما محايدا، وأنه كان واحدا من الأسباب الرئيسية لعديد من الكوارث التي حلت بالبشرية في الحقبة المعاصرة. إن سلطات العلم الجديدة، الناشئة عن تطور المعارف والتقنيات في ميادين الطب وعلوم الحياة والهندسة الوراثية، تتقوى في عصرنا الحاضر يوما عن يوم، وإن إساءة استعمال تلك المعارف، والانحراف بها بعيدا عن القيم الإنسانية، لهو أمر وارد حقا.

إن معظم التساؤلات التي تطرح اليوم، من طرف المتتبعين لما يحدث في مجال التكنولوجيات الحيوية، هي تساؤلات مشروعة، وإن غلب عليها الطابع الافتراضي والتنبؤ الكارثي، ولا بأس من أن نعيد طرح بعضها في خاتمة هذه الدراسة: هل تقودنا الثورة في الهندسة الوراثية، إلى مجتمع أكثر حرية وانفتاحا، أم تراها ثورة غير منظمة وغير مقيدة ربما تقضي على فكرة المساواة ذاتها، وتوسع الاختلافات القائمة بين البشر وتعمقها إلى حد يمكن أن نتخيل فيه البشر وقد أصبحوا أكثر من نوع؟ [39]. أليس من المرجح أن تشكل نتائج وتطبيقات هذه الثورة، أدوات علمية إضافية أخرى لزيادة هيمنة الدول المصنعة والمالكة للتكنولوجيا الحيوية، على البلدان الفقيرة؟ واحتكار المعرفة الوراثية من لدن المختبرات والمؤسسات العالمية الكبرى، وحصر استخدامها في مجتمعات معينة، ألا يحيي فكرة العرق الممتاز، ويفضي بالتالي إلى ظهور «الوجوه الجديدة للعنصرية في عهد العولمة والثورة الجينية»؟ كما ذكّرت بذلك ندوة اليونسكو، المنظمة على هامش المؤتمر العالمي لمحاربة العنصرية وكراهية الأجانب، الذي انعقد في خريف ٢٠٠١، بمدينة دربان (Durban)، بجنوب أفريقيا [40].

وهناك تساؤل أخير، ظل يلازم - ضمنيا - جميع مراحل تحليل الإشكالية التي عرضناها: هل تصمد تلك النصوص التي تحدثنا عنها سابقا، والهادفة إلى حماية حقوق الإنسان كما هو متعارف عليها في عالم اليوم، في ميدان الهندسة الوراثية، وهل تصمد طويلا المبادرات الدؤوبة من أجل إصدار أخرى تكون أكثر دقة وإلزاما، أمام تحديات السيرورة الحالية للتقدم العلمي، وأمام إصرار العلماء، والشركات الاحتكارية من ورائهم، على المضي قدما في مشروع استنساخ الإنسان إلى نهايته؟ كإجابة مؤقتة عن هذا التساؤل نقول: نعم، ولكن إلى حين! ذلك أنه، إذا كنا نلاحظ أن الحرب المعلنة ضد الاستنساخ البشري تتسع فعلا وتتواصل، فإن الشك يخامرنا بصددها، في أن تكون نتائجها أسرع وأفضل من نتائج باقي الحروب المعلنة في عالم اليوم: ضد الفقر، وضد المخدرات، وضد انتهاكات حقوق الإنسان على المستوى العالمي، ونقصد هنا ما يعرف في الأدبيات الحقوقية بالجيل الأول والجيل الثاني من هذه الحقوق، أي الحقوق والحريات الأساسية، والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

ولتعزيز هذا الرأي، نستأنس هنا بما كتبه فرانسيس فوكوياما Francis Fukuyama، المفكر الأمريكي المشهور بأطروحاته عن النهايات التي يشهدها عصرنا، حول الأبعاد التي ستأخذها

ثورة الهندسة الوراثية: «... ستكون المنافع والمزايا التي توفرها الهندسة الوراثية كبيرة إلى الحد الذي لن يبقى معه من يكترث بالاعتراضات الأخلاقية المثارة ضدها. وإذا ما وضعت العراقيل أمام هذه الثورة: وإذا ما منع استنساخ الإنسان في بلدان معينة، فهناك دول أخرى مستعدة دائما لتشجيع هذه البحوث واحتضانها. إن المنافسة الدولية في هذا الميدان، ستسكت نوازع الضمير الأخلاقي عند الكثيرين من الناس. ومن المؤكد أن إنجازات هذه الثورة ستشكل خطرا حقيقيا، وقد تجعلنا أمام بشرية تتطور بسرعتين مختلفتين؛ ولكن من المحقق أيضا أنها ثورة واقعة لا محالة، إذ هي من النوع الذي لا يمكن تجنبه ولا إيقافه»[٣١].

وليس لدينا من تعقيب على هذا الرأي، سوى التذكير بما لا تتوقف عن تعليمه لنا، دروس وعبر تاريخ الحضارات البشرية: إن المجتمعات البشرية قلما نظرت بعين الرضا إلى الفتوحات العلمية الكبرى في عصرها. وقد حاولت دائما منعها وعرقلتها من خلال سلطات مؤسساتها الدينية والسياسية. ولكن المطاف غالبا ما كان ينتهي بها، تدريجيا، إلى تبنيها وقبولها كجزء من حياتها واقتصادها وقيمها. ويبدو أن ثورة الهندسة الوراثية، المرجح جدا أن تكلل قريبا باستنساخ الإنسان، لن تحيد عن هذه القاعدة! ولعل الزمن وحده كفيل بتليين المواقف وتغييرها. وليس من قبيل المستحيل أن يحل علينا ذلك اليوم الذي يصبح هذا الذي نعتبره الآن انتهاكا ومسا بحقوق الإنسان وكرامته، حقوقا جديدة للإنسان يتوجب الدفاع عنها في المستقبل(!) لقد قدمت الإنسانية عبر تاريخها ما يكفي من الدلائل على مقدرتها على السير بعيدا في فضاء المغامرة، من دون أن تثنيها نهائيا عن ذلك، لا أديانها ولا منظومتها الأخلاقية ولا مذاهبها الفلسفية ولا قوانينها. ترى ما الذي يمكن أن يمنعها هذه المرة أيضا، من القيام بمحاولات مماثلة؟

هوامش البحث

1 علم الوراثة، كما هو معروف، فرع من فروع علم الحياة أو البيولوجيا، وهو يدرس قوانين الوراثة والطرائق التي تورث بها الكائنات الحية خصائصها الوراثية إلى سلالتها. وقد انبثق عن هذا العلم في المرحلة المعاصرة من تطوره تخصص معرفي جديد يحمل اسم الهندسة الوراثية (Le génie génétique)، وهو مجموعة من المناهج وطرق البحث والتجريب حول الوحدات الأولية المكونة للخلايا، والمسؤولة عن الحفاظ على الخصائص والصفات الوراثية، ونقلها وإعادة إنتاجها. ويطلق على تلك الوحدات اسم المورثات أو الجينات (Les génes)، ومجموع الجينات عند الإنسان يسمى الجينوم البشري (Le génome humain).. أما المكون الأساسي للوحدات الوراثية، فيطلق عليه اسم الحامض الصبغي النووي (ADN). ولمزيد من المعلومات عن الجينوم البشري يمكن الرجوع إلى كتاب: مات ريدلي، الجينوم أو السيرة الذاتية للنوع البشري، ترجمة الدكتور مصطفى إبراهيم فهمي، عالم المعرفة، العدد ٢٧٥، الكويت، نوفمبر، ٢٠٠١.

2 الاستنساخ البشري هو توالد لا جنسي، أي توالد لا ينتج عن إخصاب بويضة المرأة بنطفة الرجل، ويجب التمييز بين نوعين من الاستنساخ البشري: الاستنساخ البشري من أجل التوالد والتكاثر (Clonage humain reproductif)، والاستنساخ البشري من أجل العلاج (Clonage humain thérapeutique). والمراحل الأولى لتقنية الاستنساخ متشابهة في هذين النوعين معا، وتجرى كلها في المختبر. ويمكن تبسيطها بالشكل التالي: - تؤخذ بويضة من امرأة سبق لها أن أنجبت، وتفرغ من المادة الوراثية، ثم تحقن بنواة تحتوي على المادة الوراثية للطرف المراد استنساخه، وغالبا ما تكون من نسيجه الجلدي، ولكن في الاستنساخ البشري من أجل العلاج، يتم إيقاف نمو وتكاثر الخلايا عند حد معين، وتستعمل الخلايا المنتجة في علاج أمراض وراثية مستعصية. أما في حالة الاستنساخ البشري من أجل التوالد والتكاثر، فتستمر الخلايا في التكاثر والتمايز حتى مرحلة معينة، بعدها ينقل الجنين إلى رحم امرأة حاضن، حيث يستمر في النمو إلى غاية أجل الولادة. ليس الهدف هنا هو العلاج، بل التكاثر عن غير الطريق الجنسي، أي إنجاب كائن بشري يكون نسخة جينية طبق الأصل لإنسان آخر، ميتا كان أم لا يزال على قيد الحياة.

3 نحيل هنا إلى مقالته: «التقدم في الهندسة الوراثية وحقوق الإنسان»: Axel khan, "Progrés génétique et droits de l'homme", in la revue: Regards, n 42, Paris, janvier 1999.

4 إن مصطلح (Bioéthique) حديث العهد بالظهور، وقد كان غريبا عن القواميس قبل سنة ١٩٨٢. وهو من حيث الاشتقاق، يتألف من كلمتين هما: (Bio) وتعني علم الحياة، والثانية (Ethique) وتعني علم الأخلاق ومبادئ توجيه السلوك البشري. ويهتم هذا المبحث بدراسة القضايا الأخلاقية المترتبة على التقدم الحاصل في التقنيات الجديدة لعلوم الصحة والحياة: دراسة ترمي إلى اقتراح المبادئ الأخلاقية التي يتطلبها ضبط توجهات ذلك التقدم، وتنظيم مجال عمل الأطباء ورسم الحدود المشروعة لأبحاث العلماء، وبصفة عامة، الحرص على تطبيق مبادئ حقوق الإنسان على التدخلات العلمية الحالية والمحتملة في ذلك المجال. وتتداول حاليا كثير من التعابير العربية المقترحة لترجمة مصطلح (Bioéthique)، منها: مدونات أخلاقيات الطب والبحث العلمي، أخلاقيات التقدم في ميدان البحث العلمي، أخلاقيات الأبحاث حول الكائن الحي، أخلاقيات العلوم الحيوية، أخلاقيات الطب والبيولوجيا، أخلاقيات علوم الصحة والحياة. ونحن نفضل استعمال التعبيرين الأخيرين.

5 انظر كتاب زولت هارسناي، رتشارد هتون، التنبؤ الوراثي، ترجمة الدكتور مصطفى إبراهيم فهمي، عالم المعرفة، العدد ١٣٠، الكويت، نوفمبر، ١٩٨٨.

6 لقد تم الإعلان عن نجاح هذا الإنجاز العلمي الكبير في يوم الاثنين ١٢ فبراير ٢٠٠١، وساهم في تحقيقه فريقان من العلماء والباحثين اشتغلا بشكل متواز: فريق دولي تحت إشراف الأمم المتحدة، وأجرى أبحاثه تحت اسم «مشروع الجينوم البشري»، وفريق ثان ينتمي إلى شركة أمريكية تسمى (Célera Genomique)، أطلق على أبحاثه اسم «كتاب الحياة». وقد نشرت نتائج تلك الأبحاث في وقت واحد في مجلتي (Nature) و (Science).

7 جرى الإعلان لأول مرة عن نجاح تجربة استنساخ النعجة «دوللي» Dolly، في يوم الأحد ٢٢ من فبراير ١٩٩٧، ونشر الخبر في المجلة الإنجليزية (Nature) في عدد ٢٧ فبراير ١٩٩٧. كما نشرته في الفترة نفسها الجريدة الإنجليزية: (The Observer)، ثم الجريدة الفرنسية لو موند (Le Monde)، التي أعدت ملفا مهما عن هذا الحدث العلمي الكبير، في عدد ٣ مارس ١٩٩٧.

8 من أجل الاطلاع على مسلسل تصريحات هذا الفريق العلمي، يمكن الرجوع إلى قصاصات الأنباء العالمية ليوم الجمعة ٩ مارس ٢٠٠١، وإلى جريدة الشرق الأوسط، ١٠ و ١١ مارس ٢٠٠١، وكذلك إلى ملف آخر حول الاستنساخ البشري نشرته الجريدة الفرنسية لوموند: "Vers le clonage humain?", Dossier spécial du journal français Le Monde, Paris, août, 2001.

- وبالنسبة للتصريح المدلى به في أبوظبي، يمكن الرجوع إلى: الجريدة الأسبوعية الإنجليزية "New Scientist"، وإلى الصحيفة الإيطالية (Il Nuovo)، وكذلك إلى جريدة أخبار الخليج «Gulf News»، المنشورة عبر الإنترنت، وقد صدرت جميعها خلال الأسبوع الأول من شهر أبريل ٢٠٠٢. وبالنسبة إلى آخر تصريح، نحيل إلى الجريدة الفرنسية (libération)، عدد ١٢ يوليو ٢٠٠٢. وإذا ما تم كل شيء على ما يرام، سيكون الطفل المولود توأما حقيقيا لأبيه، وهو مليونير مصاب بالعقم.

9 انعقدت ندوات من هذا القبيل في كثير من البلدان العربية منها، حسب علمنا: المغرب، الجزائر، تونس، مصر، لبنان، قطر ... وللمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع يمكن مراجعة دراسة سابقة لنا تحمل عنوان: «الفلسفة العربية المعاصرة والفكر الأخلاقي الجديد»، وهي الدراسة التي ساهمنا بها في ندوة الجمعية الفلسفية المصرية حول موضوع «الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام»، القاهرة ١٨ - ٢١ نوفمبر ٢٠٠٠.

10 هذه الاستخلاصات مأخوذة من أعمال ندوة «حقوق الإنسان والتصرف في الجينات»، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ١٩٩٨.

11 انظر قرارات مؤتمر مجمع الفقه الإسلامي بشأن الاستنساخ البشري، جدة، ٢٨ يونيو - ٢ يوليو ١٩٩٧، ضمن ملاحق كتاب: الاستنساخ، جدل العلم والدين والأخلاق، مؤلف جماعي، دار الفكر المعاصر، بيروت، ١٩٩٧، صص: ٢٣٢ - ٢٣٥.

12 صدر إعلان هلسنكي (Helsinki) من طرف الجمعية الطبية العالمية، في سنة ١٩٦٤، ويتضمن مجموعة من التوصيات التوجيهية إلى الأطباء والباحثين في مجال الطب والبيولوجيا، الذين تتعلق أبحاثهم بحالات بشرية. وقد جرى تعديله في سنة ١٩٨٤. يراجع في هذا الصدد: جون ب. دكسون، العلم والمشتغلون بالبحث العلمي في المجتمع الحديث، عالم المعرفة، العدد ١١٢، الكويت ١٩٩٣، ص: ٢٣٦ وما يليها.

13 اعتمدنا في هذه الدراسة على النص الفرنسي من «الإعلان العالمي حول الجينوم البشري وحقوق الإنسان»، ويمكن الاطلاع عليه ضمن منشورات اليونسكو لسنة ١٩٩٧. (La déclaration universell sur le génome humain et les droits de l'homme), Les Editions de L'UNESCO, Paris, 1997.

14 هناك عديد من الدول الإسلامية، ودول أميركا اللاتينية والفاتيكان، تدعو إلى منع الاستنساخ البشري بجميع أشكاله، وكذلك جميع أشكال البحث حول الأجنة البشرية والحجة المقدمة، هي أن الجنين البشري يعتبر كائنا بشريا في جميع مراحل نموه، مما يعني ضرورة منع تشييئه واستخدامه كأداة ووسيلة، حتى لو تعلق الأمر بأهداف علمية أو طبية. انظر جريدة لوموند Le Monde ، عدد ٩ مارس، ٢٠٠٢.

15 انظر جريدة لوموند Le Monde، عدد ٢ أغسطس ٢٠٠١.

16 من أجل الاطلاع على نصي: «الاتفاقية الأوروبية حول حماية حقوق الإنسان وكرامة الكائن البشري، تجاه تطبيقات البيولوجيا والطب»، وميثاق الحقوق الأساسية للاتحاد الأوروبي»، ننصح بالرجوع إلى موقع منشورات المجلس الأوروبي على شبكة الإنترنت:

Les Editions du Conseil de l'Europe: http://europa.eu..int/comm/secretariat

17 تأسس المجلس الأوروبي في السبعينيات من القرن الماضي، وهو يضم البرلمان الأوروبي ومجموعة من اللجان، وقد حصر الانضمام إليه في البداية في دول الاتحاد الأوروبي وبعض دول أوروبا الغربية. ولكن ابتداء من سنة ١٩٩٠، فتح باب الانخراط أمام دول المعسكر الشرقي سابقا، ومن بينهم روسيا. وقد بلغ عدد أعضاء هذا المجلس إلى حدود شهر مارس ٢٠٠١، ٤٣ عضوا. ولم يكن تحرير هذه الاتفاقية بالأمر اليسير، فمجموع أعضاء هذا المجلس، كانوا متفقين على المبادئ العامة، ومختلفين عندما كانت القضايا المطروحة تقتضي التدقيق وتحديد وتوضيح إجراءات المراقبة والتنفيذ، ومرد ذلك من دون شك إلى اختلاف الحساسيات والثقافات وربما المصالح الاقتصادية أيضا.

وقد شاركت في الدورة التي تم فيها تبني الاتفاقية، بالإضافة إلى الدول الأعضاء، دول أخرى منها أستراليا، وكندا والولايات المتحدة الأمريكية، والفاتيكان.

18 نحيل هنا إلى دراسة مهمة حول هذا الموضوع تحمل عنوان: «القانون بين اليقين والارتياب»، وهي منشورة باللغة الفرنسية، في كتاب جماعي عن الاستنساخ البشري:

Mireille Delmas-Marty, "Certitude et incertitudes du droit", in Le clonage humain, ouvrage collectif, Paris, Seuil, 1999, p. 92.

19 يتألف مصطلح اليوجونيا (Eugénisme) من لفظين إغريقيين هما: لفظ (Eu) ويعني الطيب الأصل، ولفظ (Génos) ويعني الأصل والنسل، وهو يدل بصفة عامة على حركة شبه علمية ظهرت في القرن التاسع عشر، ودعت إلى تحسين النسل البشري اعتمادا على الإنجازات الكبيرة المتحققة آنذاك في علم الوراثة، وتستلهم هذه الحركة أهم أطروحاتها من نظرية شارلز داروين عن الانتخاب الطبيعي، وكذلك من نظريات الداروينية الاجتماعية، ومؤسسها هو العالم الإنجليزي فرانسيس جالتون، (١٨٢٢- ١٩١١، Francis Galton)، الذي ينتمي إلى عائلة داروين نفسه. ومن أفكاره أن بالإمكان الاستفادة من التقدم المتحقق في علم الوراثة، والعمل على تحسين النسل البشري بالكيفية والوسائل نفسها التي تحسن بها أصناف النبات وأنواع الحيوان، أي عن طريق التخلص من الصفات والخصائص الوراثية غير المرغوب فيها، وإكثار فرص ظهور الصفحات الجيدة والمطلوبة. وقد تقوى نشاط هذه الحركة في العقود الأولى من القرن العشرين، كما ظهرت في العقود الأخيرة من القرن نفسه، صيغ مستحدثة من النظرية التي تعتمدها هذه الحركة، ولكن تحت تسميات جديدة مثل علم الاجتماع البيولوجي، السيكولوجيا التطورية، الأنثروبولوجيا التطورية، ولمزيد من المعلومات حول هذه الحركة نحيل إلى الفصل الرابع من كتابنا: حوار العلم والفلسفة والأخلاق في مطالع الألفية الثالثة، دار المدارس، الدار البيضاء، ٢٠٠١.

20 انظر جريدة لوموند: Le Monde، عدد أغسطس ٢٠٠١، والسيدة نويل لونوار(Noëlle Lenoir) أستاذة مادة «أخلاقيات الطب والبيولوجيا وحقوق الإنسان في كلية الحقوق بجامعة باريس الثانية. وقد تحملت سابقا رئاسة «اللجنة الدولية لأخلاقيات الطب والبيولوجيا» التابعة لمنظمة اليونسكو، وهي اللجنة التي سهرت على إعداد «الإعلان العالمي حول الجينوم البشري وحقوق الإنسان» الذي تحدثنا عنه في متن هذه الدراسة. وتشارك حاليا في «منتدى الحوار بين أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية»، حول موضوع التكنولوجيات الحيوية الجديدة.

21 La ligue des Droits de l'Homme, communiquédu 27 novembre 2001, Paris 2001

22 يراجع في هذا الصدد: «القانون بين اليقين والارتياب»، مرجع سبق ذكره، صص: ٩٢-٩٣.

23 انظرالترجمة العربية لمقال: "Biocapitalisme, what price the genetic revolution?"، في مجلة الثقافة العالمية، العدد ٩١، نوفمبر، الكويت، ١٩٩٨، صص.: ٤٢ - ٥٣.

24 أكسيل خان، «التقدم في الهندسة الوراثية وحقوق الإنسان»، مصدر سبق ذكره.

25 على سبيل المثال: أعلنت الشركة الأمريكية "Advanced Cell Technology (ACT)"، في عدد ٢٥ نوفمبر ٢٠٠١، نجاحها في استنساخ ثلاثة أجنة بشرية من أجل استخدام خلاياها في أغراض علاجية. موقعها على الإنترنت: www.advancedcell.com. وفي ١٦ أبريل ٢٠٠٢، أوردت وكالات الأنباء الفرنسية من واشنطن أن العلماء في شركة «كلونايد، Clonaid» قطعوا أشواطا مهمة في طريق استنساخ أول كائن بشري، وبأنهم سيكونون السباقين في هذا الميدان. وقد أسست هذه الشركة إحدى الطوائف الدينية التي كانت تقيم في كندا حتى زمن قريب، والمعروف عنها أنها تؤيد الاستنساخ البشري. بالنسبة إلى زعيم هذه الطائفة المسمى رائيل (Rael) «إن الاستنساخ سيسمح للبشرية بتحقيق حلم الحياة الخالدة»، وتعرض هذه الشركة الآن خدماتها ومنتجاتها عن طريق الموقع التالي على الإنترنت http://www.clonaid.com. على سبيل المثال: إن ثمن استنساخ كائن بشري واحد هو ٢٠٠ ألف دولار أمريكي، وثمن تخزين الخلايا لغرض استعمالها في استنساخ مقبل: ٥٠ ألف دولار أمريكي، وهناك أثمان مختلفة لشراء أو لبيع البويضات البشرية، وكذلك لكراء أرحام النساء الحاضنات! ويبدو أن هذه الشركة لا تزال تواصل أعمالها في الولايات المتحدة الأمريكية، في نوع من السرية، وهو في الحقيقة غض للطرف مقصود.

26 يتعلق الأمر بـ «اتفاقية دولية لمنع استنساخ كائنات بشرية لغرض التوالد والتكاثر».
"convention internationale contre le clonage des êtrs humains á des fins de reproductions".
- تراجع في هذا الصدد جريدة لوموند، Le Mond عدد ٩ مارس، ٢٠٠٢.

27 نحيل هنا إلى مقال «آفاق الهندسة الوراثية ....»، مجلة الثقافية العالمية، مرجع سبق ذكره، ص: ٤٨.

28 فيما يخص المواقف المؤيدة للاستنساخ البشري، نحيل إلى دراستنا: «أفكار وتأملات حول إشكالية الاستنساخ البشري»، مساهمة في ندوة حول دلالة مفهوم الكرامة الإنسانية، أعمال ندوة جامعة بامبرغ بألمانيا، Bamberg، ٨ - ٩ أبريل ٢٠٠٢. وبالنسبة إلى كتاب Gregory E. Pence, Who's Afraid of Human Cloning? (1998). نحيل إلى الترجمة العربية: جريجوري إي بنس، من يخاف استنساخ الإنسان؟، ترجمة د. أحمد مستجير، والدكتورة فاطمة نصر، كتاب سطور، مطابع لوتس، القاهرة ١٩٩٩. أما «الإعلان من أجل الدفاع عن الاستنساخ، وعن حرية البحث العلمي» المسمى بإعلان ١٧ مارس، فهو منشور في مجلة "Free Inquiry Magazine" عدد ٢٥ يونيو، ٢٠٠٢.

29 مجلة الثقافة العالمية، مرجع سبق ذكره، صص: ٤، ٦٢.

30 انعقد هذا المؤتمر في ٣ سبتمبر ٢٠٠١، ومعلوماتنا مستقاة من:
l'UNESCO, La conférence mondiale contre le racisme et la xénophobie, Durban, septemper, 2001, Service de presse.

31 الإحالة هنا إلى مقال فوكوياما المنشور باللغة الإنجليزية:
"Second Thougths: The Last Man in a Bottle", paru danc "The National Interest", n 56, 1999 Cf La revue: Construire, No 38, 21 september 1999...

تكامل حقوق الإنسان في القانون الدولي والإقليمي المعاصر

د. محمد خليل الموسى(*)

المقدمة

جرت العادة في مجال القانون الدولي لحقوق الإنسان على تصنيف الحقوق، المقررة دوليا والمحمية عالميا وإقليميا، إلى طوائف ومجموعات، وأهم تلك التصنيفات هي التي تميز بين مجموعات ثلاث هي: الحقوق المدنية والسياسية، الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية «وحقوق التضامن»[1] Les droits de solidarité. وقد أضحى مألوفا القول هذه الأيام بضرورة احترام الحقوق المدنية والسياسية - التي تعد حقوقا فردية - وتكريسها على الصعيدين الدولي والداخلي.

أما بالنسبة إلى الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية و«حقوق التضامن»، فثمة تراجع ملحوظ في الخطاب القانوني السائد في عالم اليوم بخصوصها. ولعل مرد ذلك إلى ظاهرة «العولمة»، التي غدت السمة الأبرز للعالم المعاصر.

فالعولمة المستندة - في أساسها - على الليبرالية المطلقة وعلى جريان رؤوس الأموال بلا حدود، لم تعد تعرف موطنا لها تستقر فيه، فهي تحمل في طياتها ضربا من النفعية، القائمة على تحقيق أكبر قدر من الربحية بأقل تكلفة متاحة. ولما كانت الحقوق الاقتصادية والاجتماعية ترتب على أرباب العمل وأصحاب الشركات جملة من الالتزامات لمصلحة العمال، فإن هذه الشركات لم تعد تنظر بعين الرضا إلى هذه التأمينات العمالية

(*) قسم الدراسات القانونية - جامعة آل البيت - عمّان - المملكة الأردنية الهاشمية

والاجتماعية، وأخذت تسعى إلى التقليل منها بصورة كبيرة. كما أضحت الشركات العالمية تنقل أنشطتها من الدول التي ترعى هذه الحقوق وتكفلها إلى الدول التي تكاد ينعدم فيها مثل هذه التأمينات العمالية والاجتماعية.

ومن جهة أخرى، يلاحظ أن العولمة تحمل معها أيضا نكوصا بالنسبة إلى العديد من الأفكار مثل «الحق في التنمية» وحقوق الشعوب، وهي من حقوق التضامن.

أما فيما يتعلق بالتركيز على تعزيز الحقوق المدنية والسياسية، فهي مسألة، في اعتقاد الشركات المشار إليها، تتناغم تماما مع طبيعة «العولمة» وأسسها وغاياتها. فهذه الحقوق الفردية تتيح للشركات العالمية الظروف المواتية للاستثمار والعمل خارج حدودها الوطنية، كما تيسر لها الانتقال من مكان إلى آخر لأنها تكفل قدرا من الاستقرار السياسي والتنظيمي داخل المجتمع.

يتضح من الأفكار السابقة أن معالجة ظاهرة «التكامل بين حقوق الإنسان» مسألة مهمة جدا، خاصة في ظل خطاب سياسي وأيديولوجي ينزع إلى تهميش عدد من الحقوق المعترف بها قانونيا لمصلحة الإنسان على حساب حقوق أخرى. فمما لا شك فيه أن «شخص الحق» في مجال حقوق الإنسان هو «الشخص الطبيعي»، أي الإنسان. ومن أهم السمات المميزة للإنسان أنه ليس متغايرا أو مختلفا، فهو يمثل وحدة واحدة متماثلة مهما اختلفت أجناس الناس وأعراقهم. وهذه الوحدة الإنسانية تحتم إخضاع مجمل الجوانب المتعلقة بكرامة الإنسان إلى عدد من القواعد القانونية الموحدة والمتكاملة فيما بينها. فحقوق الإنسان ترجع إلى الإنسان بصفته إنسانا، وهي في النهاية تهدف إلى حماية الكرامة الإنسانية مهما تنوعت طبيعتها[٢].

فالحقوق المعترف بها دوليا للإنسان مقررة في المقام الأول لمصلحة هذا الكائن ولحسابه، مما يجعلها تعبيرا منطقيا ومعادلا قانونيا للكرامة الإنسانية ذاتها، فمهما تعددت هذه الحقوق وتنوعت طوائفها ومكوناتها، فإنها تدور وجودا وعدما مع الكرامة الإنسانية.

تستتبع الحقيقة السابقة القول بعالمية حقوق الإنسان؛ فالإعلان العالمي لحقوق الإنسان عام ١٩٤٨ - وفقا لتعبير رينيه كاسان - يعد عالميا بصياغته وبروحه، بمحتواه وبنطاق تطبيقه[٣]. ولعل ذلك هو سبب احتواء الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على حقوق مدنية وسياسية وأخرى اقتصادية واجتماعية وثقافية[٤].

فالحقوق المقررة عالميا لمصلحة الإنسان تثبت له بمعزل عن جنسيته أو عن انتمائه لدولة معينة، فهي ليست «حقوق مواطنة»؛ ولكنها حقوق إنسانية تثبت للمواطن وللأجنبي على السواء. وما ذلك إلا لارتباطها بالكرامة الإنسانية، التي لا تختلف باختلاف العرق أو الإثنية أو اللغة أو القومية أو الجنسية أو الدين.

خلاصة القول في هذا الشأن، هي أن حقوق الإنسان المعترف بها بمقتضى القانون الدولي تمثل حدا أدنى مرتبطا بوجود الكائن الإنساني وبآدميته. كما أنها تعبر عن وحدة هذا الكائن

ومطلقية كرامته. فتشكل بذلك نواة مشتركة ومتماسكة لا انفصام بين عراها أو مكوناتها، أساسها المساواة وعدم التمييز بين المنتفعين منها. فهذه الحقوق المشتركة واللصيقة بالشخصية الإنسانية تشكل فيما بينها كلا متكاملا يسند بعضه بعضا، وهو ما يعبر عنه «بتكامل حقوق الإنسان» L'indivisibilité des droits de l'homme وبعدم قابليتها للتجزئة، بغض النظر عن تقسيماتها وطوائفها[٥].

يستطاع القول إذن إن مبدأ «تكامل حقوق الإنسان» هو بمنزلة المعادل المنطقي والقانوني لعالمية حقوق الإنسان L'universalité des droits de l'homme وهو ضرورة تحتمها وحدة الشخص المنتفع بهذه الحقوق (الإنسان)، ووحدة موضوع هذه الحقوق (الكرامة الإنسانية).

وإذا كان مبدأ «تكامل حقوق الإنسان» يعد انعكاسا لوحدة شخص وموضوع حقوق الإنسان، فإن مفهوم هذا المبدأ ليس أحاديا: فثمة دلالات متنوعة يمكن إسباغها عليه. ومن جهة أخرى فإن صور التكامل بين هذه الحقوق قد تكون ذات طابع موضوعي بين الحقوق ذاتها، كما قد تكون ذات طابع شكلي بين النصوص الناظمة لهذه الحقوق، وهذا الأخير يخرج من نطاق دراسة نقدية لمبدأ تكامل حقوق الإنسان، لأنه يتعلق بمسألة تقنية مجردة ليس محلها هذه الدراسة.

أولا: دلالة مبدأ «تكامل حقوق الإنسان»

جرى التعبير عن «تكامل حقوق الإنسان» وعدم قابليتها للتجزئة بصورة ضمنية في ديباجة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (١٩٤٨)، فقد أكد الإعلان على أن: «الإقرار بما لجميع الأسرة البشرية من كرامة أصيلة فيهم، ومن حقوق متساوية وثابتة، يشكل أساس الحرية والعدل والسلام في العالم». وقد أشار الإعلان ثانية في المادة ٣٠ منه إلى فكرة «تكامل حقوق الإنسان»، وإلى ضرورة تفسير الحقوق المقررة بمقتضاه بشكل لا يفضي إلى «هدم أي من الحقوق والحريات المنصوص عليها فيه». وفي هذا إشارة واضحة إلى وجوب احترام الحقوق، المكرسة بموجب الإعلان، كافة، وإلى أن احترام هذه الحقوق جميعها أو جزء منها، أو أحدها يعد أمرا أساسيا وضروريا لتحقيق احترام الحقوق الأخرى المقررة في الإعلان.

فهذا المبدأ يعكس صورة من التفاعل و«التضامن» و«التضامّ» بين مختلف حقوق الإنسان المكفولة دوليا. ويبدو أن مكمن صعوبة الوقوف على تعريف عام جامع ومانع لمبدأ «تكامل حقوق الإنسان» يتمثل في هذه المسألة بالذات.

فالتكامل بين حقوق الإنسان يفترض وجود توافق حول الأهمية المتساوية لطوائف حقوق الإنسان جميعها، أي أنه يفترض أن حقوق الإنسان المختلفة والمتنوعة هي في منزلة واحدة من حيث احترامها وتطبيقها. ومثل هذا التوافق ليس أمرا يسير المنال - على الأقل الآن - بسبب الاختلاف الثقافي والاجتماعي والسياسي بين الشعوب[٦].

فعلى رغم التأكيد على عالمية حقوق الإنسان وعلى ارتباطها بالإنسان بصفته تلك[٧]، إلا أن ذلك لا يمنع البتة من وجود خصوصيات ثقافية وفكرية في مجال حقوق الإنسان، فالعالمية ذاتها تقر بالتنوع لأن عمادها الإنسان، الذي يعد واحدا لجهة الجوهر، لكنه يعبر عن ذلك الجوهر بطرائق وأساليب متنوعة[٨].

ومن الطريف، أن مؤتمرا عالميا خاصا بحقوق الإنسان - عقدته الأمم المتحدة في فيينا عام ١٩٩٣، وضم ممثلين عن مختلف النظم القانونية والحضارية في العالم - قد عبر صراحة في الفقرة الخامسة من الإعلان الصادر عنه عن فكرة تكامل حقوق الإنسان، حيث أوضح أن: «حقوق الإنسان كافة تعد عالمية، غير قابلة للتجزئة ومترابطة»، ويجب على الجماعة الدولية النظر إلى هذه الحقوق بأنها كل متكامل وأنها متساوية في القيمة.

يستخلص من ذلك أن الانقسام الثقافي والتنوع الإثني لم يحولا دون تطور مبدأ التكامل والتأكيد على أهميته، وقد بدا هذا التطور واضحا في الدلالة التي أصبح يتمتع بها هذا المبدأ. فثمة مدلول سلبي للمبدأ مؤداه عدم التعارض بين الحقوق المختلفة المقررة عالميا. وهناك مدلول آخر إيجابي فحواه وجوب قيام علاقة جدلية وفعالة بين مختلف هذه الحقوق.

أ - «المعنى السلبي» للتكامل

يمكن القول إن الدلالة الشائعة والمألوفة لمبدأ «تكامل حقوق الإنسان» في الصكوك والمواثيق الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان هي الدلالة السلبية للمبدأ. فهذا المبدأ يتأسس - وفقا لمعناه السلبي - على النظر إليه كمبدأ ناظم لمجموعة من الحقوق ومحقق لتماسكها وتعاضدها معا. فالمدلول السلبي يقوم على فكرة حماية حق أو أكثر من حقوق الإنسان المكفولة دوليا من خلال حماية الحقوق الأخرى، وعلى أن إعمال أحد هذه الحقوق يجب أن لا يفضي إلى تعطيل حق أو أكثر من الحقوق الأخرى [٩]. وفي كل من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية (١٩٦٦) والعهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (١٩٦٦) إشارات صريحة إلى هذا المعنى، وإن كانت هذه الإشارات ناقصة وليست كاملة. فالفقرة الثالثة من ديباجة العهدين تجمع بين الحقوق المدنية والسياسية وبين الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، مؤكدة على ضرورة التكامل بينهما في الممارسة والتطبيق[١٠].

ويلاحظ في هذا المجال أن المادة الأولى مشتركة في كلا العهدين، وهي المتعلقة «بحق الشعوب في تقرير المصير»، تمثل أرضية مشتركة للحقوق كلها المقررة بموجب العهدين[١١].

وهذا ما يفسر احتواء العهدين على نص متماثل يعالج الحق في تقرير المصير. فكأن «الحق في تقرير المصير» هو أساس ممارسة الحقوق المعترف بها في العهدين، وشرط مسبق للتمتع بها. وقد جرت الممارسة الدولية في حقيقة الأمر على هذا التفسير[١٢]، بينما جعلت المادة الرابعة من العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (١٩٦٦) من وجوب انسجام القيود التي

قد تفرض على التمتع وعلى ممارسة أي حق من الحقوق المقررة بموجبه مع «طبيعة هذه الحقوق»، شرطا لصحة هذه القيود. وهذا الشرط يصعب تحديد مضمونه بدقة، فهو شرط فضفاض وواسع وليس محاطا بمعايير محددة سلفا تسمح بتحديد دلالته بصورة واضحة، ومن أهم الصعوبات التي تعتري مسألة تحديد دلالة هذا الشرط هي حقيقة أن طبيعة أي حق من الحقوق يتعذر غالبا تحديدها، إلا في ضوء مجموع الحقوق الأخرى المعترف بها، كما أنها تكون - من جهة أخرى- تابعة أيضا لمجموع الحقوق الأخرى. فالحق في حرمة الحياة الخاصة - على سبيل المثال - ليس متيسرا تحديد طبيعته ومضمونه بصورة مجردة، وبمعزل عن العلاقات التي تربطه بحقوق أخرى. فثمة ترابط حقيقي قائم بين الحق في البيئة النظيفة وعدد من الحقوق الأخرى أهمها - على حد تعبير المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان - الحق في حرمة الحياة الخاصة والعائلية. ففي حكمها الصادر في ١٩٩٤/١٢/٩ في قضية Lopez Ostra، أكدت المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان على أن المادة ٨ من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان (١٩٥٠) المتعلقة بحرمة الحياة العائلية والخاصة وبحرمة المسكن تشكل الأساس غير المباشر لاحترام الحق في البيئة النظيفة[١٣].

وخلصت المحكمة إلى أن التلوث البيئي الناجم عن الترخيص لأحد المصانع للقيام بأعماله ونشاطاته الصناعية بالقرب من منطقة سكنية يمثل انتهاكا للحق في الحياة الخاصة وبحرمة المسكن.

يلاحظ أن الممارسة العملية وتفسير الصكوك والمواثيق الدولية لحقوق الإنسان لم تقف عند حدود المعاني التي أرادها واضعو النص، بل جرى التعامل مع النصوص من خلال «تفسير نشط une interprétation dynamique يأخذ في الحسبان التطورات الاجتماعية والاقتصادية، وينظر إلى الحقوق نظرة كلية لا تجزيئية؛ أي أنه ينظر إليها بوصفها نسقا متكاملا يرص بعضه بعضا»[١٤].

ومن الشروط الأخرى التي تشير إليها المادة الرابعة من العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (١٩٦٦) وجوب أن يكون القيد المفروض على ممارسة الحقوق المعترف بها بمقتضاه من شأنه «تعزيز الرفاه العام في مجتمع ديمقراطي». ودون الخوض في تحليل فكرة «المجتمع الديمقراطي» في ظل القانون الدولي عموما والقانون الدولي لحقوق الإنسان خصوصا[١٥]، فإن هذه الفكرة تنطوي على جعل عدد من حقوق الإنسان ذات الصلة بالنظام الديمقراطي وبأسس الديمقراطية أساسا وشرطا مسبقا لتقييد الحقوق المعترف بها في العهد، مما يعني في حقيقة الأمر أن ثمة تكاملا بين حقوق الإنسان يصعب إنكاره أو التنكر له. فمن الحقوق المرتبطة بالمجتمع الديموقراطي الحق في الاجتماع والحق في المشاركة في الحياة العامة من خلال انتخابات تمثيلية نزيهة، والحق في المحاكمة العادلة. ولا يجوز أن يفضي أي قيد قد تفرضه الدول الأطراف في العهد إلى تعطيل الطابع الديموقراطي للمجتمع أو للدولة، بل يجب أن يكون الهدف الوحيد لمثل هذه القيود تكريس الطابع الديموقراطي وتقويته داخل المجتمع.

صفوة القول، إن الدلالة السلبية أو المعنى السلبي لتكامل حقوق الإنسان يعني وجود انسجام وتناغم بين مجموع الحقوق المقررة دوليا، وأن تنظيم أي حق منها أو أكثر يجب أن يتحقق من خلال احترام الحقوق الأخرى، ويجب أن لا يؤدي إلى تعطيلها أو إهدارها.

ب- «المعنى الإيجابي» للتكامل

وردت أول إشارة لمبدأ «تكامل حقوق الإنسان» بمعناه الإيجابي في إعلان طهران الصادر عن المؤتمر الدولي لحقوق الإنسان في طهران في ١٩٦٨/٥/١٣. فقد تضمنت الفقرة١٣ منه الآتي: «وأنه نظرا لكون حقوق الإنسان وحرياته الأساسية غير قابلة للتجزئة، يستحيل التحقيق الكامل للحقوق المدنية والسياسية من غير التمتع بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. فإنجاز تقدم مستديم في ميدان وضع حقوق الإنسان موضع العمل الفعلي مرهون بسياسات وطنية ودولية سليمة وفعالة على صعيد التنمية الاقتصادية والاجتماعية».

إلا أن أول إقرار رسمي بالمفهوم الإيجابي للتكامل ورد في ثنايا التوصية الصادرة عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١٩٧٧/١٢/١٦ ذات الرقم ١٣٠/٣٢، والموسومة بـ «وسائل وأساليب أخرى متاحة في إطار الأمم المتحدة لضمان التمتع الفعال بحقوق الإنسان وبالحريات الأساسية». وقد أشارت هذه التوصية إلى أن الجمعية العامة تطلب «إيلاء عناية متساوية في مجال تحقيق وتعزيز حماية الحقوق المدنية والسياسية وفي مجال تحقيق وتعزيز حماية الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية».

يستشف من النصوص المشار إليها أن هناك علاقة وثيقة بين المدلول الإيجابي لتكامل حقوق الإنسان وفكرة التنمية. فالتفكير العالمي في مسألة التنمية قاد إلى النظر إلى الحقوق المعترف بها لمصلحة الإنسان كلها من خلال فكرة واحدة ومتكاملة. ولم يعد الفكر الإنساني، وكذا الفكر القانوني، ينظر إلى هذه الحقوق نظرة ذرية أو تجزيئية. فالتنمية الشاملة تستوجب لا محالة الاهتمام والعناية بحقوق الإنسان كافة، وليس بطائفة منها دون الأخرى. وقد جاء في «إعلان الحق في التنمية» الذي اعتمدته الجمعية العامة في توصياتها رقم ١٢٨/٤١ في ١٩٨٦/١٢/٤ أن: «التنمية عملية اقتصادية واجتماعية وثقافية وسياسية شاملة تستهدف التحسين المستمر لرفاهية السكان بأسرهم»[١٦]. كما جعل الإعلان المذكور الحقوق المقررة عالميا على قدم المساواة لجهة أهميتها: «... وإذ ترى [الجمعية العامة] أن جميع حقوق الإنسان والحريات الأساسية مترابطة ومتلاحمة...»، وأن «تعزيز التنمية يقضي بإيلاء الاهتمام على قدم المساواة لإعمال وتعزيز الحقوق المدنية والسياسية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية»[١٧].

فمبدأ التكامل بمعناه الإيجابي ينطوي على صورة من «الاعتماد المتبادل» L'interdépendence من ناحية طبيعة حقوق الإنسان وموضوعها[١٨]. فكل حق من هذه الحقوق - مهما تنوع شكله أو مضمونه -ينزع في النهاية إلى حماية الكرامة الإنسانية. فالمفهوم

الإيجابي لتكامل حقوق الإنسان ينصرف إلى وجوب النظر إلى حقوق الإنسان وإلى تفسيرها وتطبيقها بصورة تساهم في احترام هذه الحقوق جميعها، وإن تعزيز بعضها يجب أن لا يؤدي إلى تهميش البعض الآخر.

ويمكن القول في هذا الخصوص إن «الاعتماد المتبادل»[19] بين حقوق الإنسان يمكن فهمه بمعنيين:

أولهما: «الاعتماد المتبادل العضوي L'interdépendence organique»، وهو يعني أن حقا من الحقوق يشكل جزءا داخلا في تكوين حق آخر. ووفقا لهذا التحليل، فإن الحقوق المرتبطة بهذا النوع من «الاعتماد المتبادل» لا يمكن فصلها بعضها عن بعض، وإن الحق الأساسي بينها هو الذي يبرر الحق أو الحقوق الأخرى. ويظهر أن هذا المفهوم يقوم على فكرة فحواها أن هناك حقا أصيلا ومركزيا تستمد منه حقوق أخرى تعرف بالحقوق المشتقة Les droits derivés. فالحق في الحياة الوارد، في المادة ١/٦ من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، تربطه علاقة وثيقة بالحق في مستوى معيشي كاف، الوارد في المادة ١١ من العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية[20]، حيث يمكن تأويل الحق في الحياة بأنه يتضمن حقا في مستوى كاف من المعيشة، وقد تتضح دلالة «الاعتماد المتبادل العضوي» بشكل أدق وأوضح في حالة الحق في حرية تكوين الجمعيات[21]، والحق في إنشاء الاتحادات والنقابات الوارد في العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية[22]، فهذا الحق الأخير يمثل صورة مستمدة من الحق في الاجتماع وتكوين الجمعيات.

ثانيهما: «الاعتماد المتبادل العلائقي»[23]، الذي يقوم على فكرة أن حقوق الإنسان المختلفة يرتبط بعضها مع بعض بعلاقات متبادلة، ويعتمد كل منها على الآخر، إلا أنها في الوقت ذاته تتمايز وتختلف. فإذا كان «الاعتماد المتبادل العلائقي» يتأسس على إسناد حقوق الإنسان بعضها لبعض، فإنها بتعاضدها وتكاملها تبدو أكثر قيمة وأهمية عن الحالة التي تظهر فيها كمجرد حقوق معزولة بعضها عن بعض دون رابط أو وثاق يظهرها كجسم متكامل من الحقوق[24].

تقوم فكرة «الاعتماد المتبادل العلائقي» إذن على ضرورة التعامل مع حقوق الإنسان انطلاقا من تساويها وتماثلها في الأهمية والقيمة، وأنها يكمل بعضها بعضا، دون أن يعني ذلك عدم استقلال كل منها وتميزه عن الآخر في آن معا. فمن المعروف أن الحقوق السياسية تعد حقوقا مستقلة، إلا أنها في الواقع قد تؤثر في التمتع بالحقوق الاقتصادية وممارستها. ولا يتضمن ذلك، البتة، أن هناك تحديدا مسبقا إلى درجة كفاية احترام الحقوق الاقتصادية بصفتها تلك. ففي هذه الحالة تترتب على حماية حق سياسي ما آثار تتعلق بحماية حق اقتصادي أو أكثر، من دون أن يكون هناك التزام محدد بتحقيق درجة محددة من احترام الحق الاقتصادي. فـ «الاعتماد المتبادل العلائقي» يعد صورة من صور الحماية غير المباشرة للحقوق الأخرى، خلاف الحق المعني بالحماية.

تتضمن المادة ٢٦ من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية حكما مستقلا بشأن المساواة أمام القانون، ويثار التساؤل حول إمكان سحب آثار هذا الحكم ليشمل الحقوق المقررة في العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. لقد استقر اجتهاد هيئات اتفاقيات حقوق الإنسان على سحب آثار هذا النص ليشمل الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. فقد نحت اللجنة المعنية بحقوق الإنسان - وهي اللجنة المنشأة بموجب العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، لغاية رقابة التزام الدول الأطراف في العهد بالأحكام المقررة فيه - نحو تمتع الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية بحماية غير مباشرة من الحكم المستقل الخاص بالمساواة أمام القانون الوارد في المادة ٢٦ من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية[٢٥]. فقد تبنت اللجنة المعنية بحقوق الإنسان، في تفسيرها لأحكام المادة ٢٦ المشار إليها، وجهة نظر فحواها تمتع النص الخاص بعدم التمييز بمعنى مستقل وهو يطبق على الحقوق كافة، المعترف بها في العهدين الخاصين بحقوق الإنسان.

يستنتج أن المفهوم الإيجابي لتكامل حقوق الإنسان يسبغ طابعا موضوعيا على أساس فكرة حقوق الإنسان ذاتها، ألا وهي الكرامة الإنسانية؛ وذلك من خلال إيجاد نوع من الترابط بين الحقوق عينها. وقد تبلور هذا الطابع الموضوعي في العديد من اتفاقيات حقوق الإنسان الواردة في كثير من الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، لجهة نطاق تطبيقها النوعي[٢٦]، حيث جاءت مكرسة لمجمل حقوق الإنسان، المعترف بها ولم تقتصر على جزء منها دون الآخر. ومن هذه الاتفاقيات: الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري (١٩٦٥) واتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة (١٩٧٩) واتفاقية حقوق الطفل (١٩٨٩).

يظهر أن مبدأ «تكامل حقوق الإنسان» - بشقيه السلبي والإيجابي - يهدف إلى تأمين التعاضد بين طوائف حقوق الإنسان المختلفة، أي أنه يساهم في تحقيق وحدة عامة للقواعد الناظمة لهذه الحقوق كافة، مع الإبقاء على الاختلافات القائمة بين طبيعة كل منها[٢٧]. ومن أهم الأفكار الداعمة لهذا المبدأ فكرة الكرامة الإنسانية أو عالمية حقوق الإنسان، التي تتطلب، لا محالة، الاعتراف بالتكامل بين الحقوق المعترف بها لمصلحة الإنسان.

ويلاحظ في هذا الصدد أن هناك عددا من الحقوق المتسمة بطابع مختلط، شأن الحق في الحريات النقابية، الذي ينتمي إلى الحق في حرية الاجتماع المصنف ضمن الحقوق المدنية والسياسية، وإلى الحقوق العمالية المصنفة كحقوق اقتصادية واجتماعية. ولعل هذا الطابع المختلط للعديد من حقوق الإنسان، إضافة إلى صعوبة إيجاد تفرقة دقيقة في الغالب بين هذه الحقوق، خير تأكيد على تكامل هذه الحقوق وظهورها ككتلة واحدة، على رغم ما يعتريها من تقسيمات وتصنيفات أو توصيفات.

ثانيا: صور «التكامل الموضوعي» بين حقوق الإنسان المقررة دوليا

يقصد «بالتكامل الموضوعي» تكامل حقوق الإنسان لجهة جوهر الحق ذاته وليس لجهة القواعد والنصوص الناظمة لهذه الحقوق.

وإذا كان التكامل في إطار حقوق الإنسان ينصرف إلى ضرورة تعريف وتفسير وإعمال حقوق الإنسان جميعها - من خلال «الاعتماد المتبادل» فيما بينها، وفي ضوء الاختلافات المتعلقة بطبيعة كل منها - فإن تقسيم حقوق الإنسان إلى طوائف ومجموعات بحسب طبيعتها أو شخصها أو نطاقها يعكس فكرة «الاختلاف داخل الوحدة»[٢٨].

فحقوق الإنسان مهما اختلفت طبائعها وتنوعت أشكالها، تبقى مرتبطة فيما بينها بوحدة الغرض والمآل، وهي مسألة ستتضح معالمها في ضوء دراسة الحالات المتصورة للتكامل بين طوائف الحقوق المختلفة.

أ- التكامل بين «الحقوق المدنية والسياسية» و«الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية»

درجت الدراسات القانونية على تقسيم حقوق الإنسان من حيث طبيعتها إلى «حقوق مدنية وسياسية» وإلى «حقوق اقتصادية واجتماعية وثقافية». وعلى رغم ما يثار في الفكر القانوني من تساؤلات - حول صدقية هذا التقسيم وصحته وحول مدى انسجامه مع الغرض الأساسي من حماية حقوق الإنسان[٢٩] - لاقى هذا التقسيم هوى عند واضعي العهدين الدوليين لحقوق الإنسان عام ١٩٦٦، فقد عمدت الجمعية العامة للأمم المتحدة إلى تخصيص عهد دولي خاص بالحقوق المدنية والسياسية، وآخر خاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وقد وقفت وراء هذا الفصل أسباب عديدة[٣٠]، أهمها الأسباب الأيديولوجية التي كانت موجودة في الفترة التي جرى إقرار العهدين فيها. فمن المعلوم أن الفترة التي تبعت الحرب العالمية الثانية تميزت بانقسام العالم إلى شرق وغرب، وإلى معسكر اشتراكي وآخر ليبرالي.

وكان لكل معسكر منهما أيديولوجيته ومنظومته الفكرية التي تحكم تصوراته إزاء حقوق الإنسان[٣١]. فالدول الغربية كانت تنظر إلى ضرورة حماية الحريات والحقوق التقليدية وهي «الحقوق المدنية والسياسية»، بينما انطلقت المنظومة الاشتراكية من اعتقاد مختلف تماما مؤداه أن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية هي الحقوق الحقيقية الواجب احترامها؛ فهي شروط يتعين توافرها مسبقا بغية تعزيز واحترام الحقوق التقليدية.

ومما يلفت الانتباه أن كلا من العهدين يتضمن التزامات من طبيعة مختلفة، كما أن وسائل تنفيذ كل منهما تختلف عن الآخر. فالعهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ينطوي على «حقوق برمجية» des droits programmatoires وعلى التزامات ببذل عناية des obligations de moyens بالنسبة إلى أغلب الأحكام المقررة في العهد[٣٢]، فالمادة

١/٢ من العهد تكرس فكرة التزام الدول باتخاذ الخطوات اللازمة «لضمان التمتع الفعلي التدريجي» بالحقوق المعترف بها بموجب العهد، وفي ضوء الموارد المتاحة للدول[٣٣]. أما العهد الخاص بالحقوق المدنية والسياسية فيشتمل على التزامات فورية في مواجهة الدول الأطراف في العهد، حيث تؤكد المادة ١/٢ منه على التزام الدول الأطراف باحترام الحقوق المكفولة بمقتضى العهد وضمانها للأشخاص الخاضعين لولايتها كافة.

يدفع تقسيم الحقوق وتوزيعها على صكين دوليين واختلاف طبيعة الالتزامات الناشئة عن كل منهما، إلى التساؤل حول مدى استقلال الحقوق الواردة فيهما بعضهما عن بعض، وهل ثمة تكامل وترابط بينهما؟

من الثابت أن هذا الفصل لا يعني الأخذ بطائفة من هذه الحقوق وإنكار بعضها الآخر، وأن هناك نوعا من التكامل بين هاتين المجموعتين من حقوق الإنسان[٣٤]. ومن الأمثلة الواضحة على وجود تكامل بين هذه الحقوق العلاقة القائمة بين الحق في المسكن الملائم الوارد في المادة ١/١١ من العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وبين عدد من الحقوق المدنية والسياسية. كشفت لجنة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية عن مظاهر تلك العلاقة بصورة عميقة وجلية. ففي تعليقها العام رقم ٤ الصادر عام ١٩٩١ المتعلق بالحق في السكن الملائم (المادة ١/١١ من العهد)، أوضحت اللجنة المذكورة أن الحق في السكن يجب تفسيره بصورة موسعة لا ضيقة، فهو ليس مساويا - على سبيل المثال - «لمجرد وجود سقف فوق رأس الإنسان»[٣٥]؛ لكنه يعد بمنزلة حق للمرء في أن يعيش في مكان آمن وسالم يوفر له الكرامة[٣٦]. وقد استندت اللجنة في تفسيرها للحق في السكن الملائم على النحو الموضح إلى حقيقة أن هذا الحق يرتبط «ارتباطا تاما بسائر حقوق الإنسان وبالمبادئ الأساسية التي يقوم عليها العهد»[٣٧]. وخلصت اللجنة أيضا إلى أن التمتع الكامل بسائر الحقوق - مثل الحق في حرية التعبير والحق في حرية تكوين الجمعيات (شأن رابطة المستأجرين وغيرها من الجماعات المحلية)، وحق الشخص في اختيار مكان إقامته بحرية والحق في المشاركة في اتخاذ القرارات العامة - هو أمر ضروري إذا ما أريد إعمال الحق في السكن الملائم. كما أدخلت اللجنة في مفهوم الحق في المسكن الملائم الحق في عدم الخضوع لأي تدخل تعسفي أو غير مشروع في خصوصياته أو خصوصيات أسرته أو منزله أو مراسلاته[٣٨]. وأضافت اللجنة ذاتها إلى تحليلها السابق لمضمون الحق في السكن الملائم بعدا آخر طريفا في تعليقها العام رقم ٧ الصادر عام ١٩٩٧ المتعلق بحالات إخلاء المساكن بالإكراه. فقد انطلقت اللجنة من فكرة ترابط حقوق الإنسان وتشابكها، لتستنتج أن عمليات إخلاء المساكن بالإكراه غالبا ما تكون مصحوبة بإخلال بحقوق الإنسان الأخرى غير المدرجة في العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. فهي قد تسفر - بحسب تعبير اللجنة - أيضا عن انتهاكات للحقوق المدنية والسياسية، مثل الحق في الحياة والحق في الأمن والحق في عدم التدخل في الخصوصيات والأسرة والبيت والحق في التمتع السلمي بالممتلكات[٣٩].

ولا يقتصر الترابط بين الحقوق المدنية والسياسية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية على مجرد «التكامل العضوي» بين هذه الحقوق، بل يمتد هذا الترابط ليتخذ صورة «الاعتماد المتبادل العلائقي» بينها. فالهدف الأساسي المرجو تحقيقه من الحماية الدولية لحقوق الإنسان هو تحقيق أكبر قدر من الفعلية في هذا المجال: أي أن جوهر الحماية هو جعل الحقوق المعترف بها ذات معنى ومغزى، وإكسابها زخما حقيقيا عند التطبيق، وليس مجرد الإقرار بحقوق وهمية خالية من أي معنى.

تكفل المادة ١٤ من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية «الحق في محاكمة عادلة وعلنية»[٤٠]. ويثار التساؤل بصدد هذا الحق فيما إذا كانت المادة ١٤ المشار إليها تشمل إجراءات ومسائل تتعلق بالقانون العام وتخص الرفاه الاجتماعي، وإذا كان الأمر كذلك، فأي الحقوق الاقتصادية والاجتماعية هي المشمولة بالحق في المحاكمة العادلة؟

تتميز الحقوق المدنية والسياسية. بصعوبة عزلها عن السياق الاجتماعي والاقتصادي المحيط بها. لكن يجب ألا يفهم من حالة «الاعتماد المتبادل» القائمة بين هذه الحقوق أن أحدها قد يبرر التحلل من الالتزامات الخاصة بالحقوق الأخرى. فالتواشج والترابط بين هذه الحقوق لا يعني مطلقا أنه قد يؤدي إلى تعطيل حق أو أكثر عند تعذر إعمال الحقوق الأخرى المرتبطة بها بصورة كاملة، وعبرت اللجنة المعنية بحقوق الإنسان بصورة جلية عن الفكرة السابقة، إذ ذهبت إلى أن: «العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية يطبق حتى بالنسبة إلى موضوعات مشمولة بصكوك دولية أخرى، مثل الاتفاقية الدولية الخاصة بالقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري، أو الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري ضد المرأة، وكذا الأمر بالنسبة إلى العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والمدنية». وأكدت اللجنة المعنية بحقوق الإنسان أن تعذر تطبيق الحقوق المعترف بها في العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية بشكل كلي، لا يجوز أن يتخذ مسوغا من قبل الدول لتعطيل إعمال الحقوق المدنية والسياسية[٤١]. ولم تشذ الهيئات الإقليمية المختصة بالرقابة على تطبيق اتفاقيات متعلقة بحقوق الإنسان عن هذا الفهم، وخاصة المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان[٤٢].

نخلص إلى وجود قاسم مشترك بين الحقوق المدنية والسياسية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، يتمثل في أن كلا من هذه الحقوق يجب أن يخضع لتفسير يأخذ في الحسبان الأوصاف الخمسة المسبغة على هذه الحقوق (المدنية، السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية والثقافية)، وذلك حتى يتسنى تحديد مضمونه ونطاقه بدقة، وفي النتيجة إعماله إعمالا كاملا ووضعه موضع التنفيذ بصورة فعالة ومنتجة. تأسيسا على النتيجة السابقة، يكون الحق «مدنيا» عندما يتعلق بالأداءات التي تؤديها الدولة للأفراد: أي في الحالة التي ينطوي

فيها الحق على إنشاء مراكز قانونية لمصلحة الأفراد قبالة الدولة[٤٣]. ويكون الحق «سياسيا» عندما يتعلق بمساهمة الأفراد لتكوين الإرادة الجماعية العامة، أي عندما تتعلق ممارسته بتحديد مجموع الالتزامات الإيجابية والسلبية المتعلقة بالنظام الديموقراطي[٤٤]. ويعد الحق «اجتماعيا» في الحالة التي يتمتع فيها صاحب الحق أو المنتفع به بعدد من الموضوعات الخاصة بالمجتمع وبمركزه داخل المجتمع. أما اتصاف الحق بالصفة «الاقتصادية»، فيتحقق عندما يرتبط الحق ذاته بروابط تبادلية ونفعية. بينما يوصف الحق بأنه «ثقافي» عندما يكون صاحب الحق وموضوعه والمدين به (الدولة) يتمتعون بوصف سياسي واجتماعي واقتصادي وقانوني محدد بالنظر إلى تقاليد ثقافية وهوية ثقافية معينة، أي عندما يتعلق الحق بتحديد الانتماء والموقع الثقافي لكائن ما، وفي النتيجة سيتخذ هذا الكائن مركزه الاجتماعي والسياسي والقانوني جراء هويته الثقافية داخل الدولة.

أخيرا، فإن حقوق الإنسان تدور كلها حول جوهر واحد هو الكرامة الإنسانية، وهذه الأخيرة تبرز في أكثر من جانب من جوانب الحياة، مما قد يخلق وهما أحيانا بأن هناك حقوقا إنسانية مخصصة لكل جانب بعينه. ولكن النظر الحقيقي يجب أن يغوص في تحليل بنيوي للحقوق الإنسانية كافة، ليتسنى له في النهاية القول بأن هذا العدد أو التنوع لا يغادر حدود الوحدة، أي أنه يبقى معبرا عن الكرامة الإنسانية بشتى تجلياتها وصورها.

إذا كان التقسيم السابق لحقوق الإنسان يرتكز على موضوع الحق، فإن هناك تقسيمات أخرى أخذت في الحسبان «شخص حقوق الإنسان» وخرجت بتقسيم لهذه الحقوق سندا لهذا المعيار. إلا أن نظرة متأنية وناقدة تكشف بجلاء عن أن التكامل والترابط موجودان بين هذه الحقوق أيضا، وتؤكد على حقيقة أن هذه التقسيمات مهما تعددت أو تنوعت، فإنها تأتي دائما مكرسة لمبدأ التكامل.

ب- التكامل بين «الحقوق الفردية والحقوق الجماعية» وبين «حقوق التضامن»

من دون الخوض فيما يثيره تقسيم حقوق الإنسان إلى حقوق فردية وجماعية وحقوق جماعات (حقوق التضامن)، يمكن القول بأن «الحقوق الفردية» هي تلك الحقوق التي تثبت للفرد بوصفه فردا، ويكون التمتع بها وممارستها بصورة فردية. أما «الحقوق الجماعية» Les droits collectifs، فهي حقوق فردية في حقيقتها حيث تثبت للفرد، وليس للجماعة، بوصفه كائنا مستقلا عن الأفراد المكونين لها، ولكن التمتع بهذا النوع من الحقوق وممارستها لا يتسنى تحقيقه إلا من خلال عدة أشخاص، أي في وسط جماعي[٤٥].

فهذه الحقوق التي جرى العمل على وصفها بالجماعية تثبت للفرد وليس للجماعة، لكن ممارستها مشروطة بوجود مجموعة من الأشخاص، مثل الحق في الحريات النقابية والحق في حرية الاجتماع. وبمعنى آخر، فإن «الحقوق الجماعية هي حقوق فردية ذات بعد جماعي» "des droits individuels a dimension collective"[٤٦].

ننتهي إلى أن «الحقوق الفردية» و«الحقوق الجماعية» هي في حقيقتها تشمل الحقوق المدنية والسياسية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وقد وضحنا آنفا علاقة التكامل والترابط القائمة بين هذه الحقوق.

سينصب التحليل إذن في هذا المقام على تفكيك الروابط القائمة بين «حقوق الجماعات» Les droits des collectivités أو ما جرى التعارف على وصفها «بحقوق التضامن».

تعرَّف «حقوق الجماعات» أو «حقوق التضامن» بأنها تلك الحقوق التي تثبت لجماعة ما مباشرة بصفتها جماعة مستقلة عن الأشخاص المنتمين إليها أو المكونين لها. فهي حقوق تهدف إلى الحفاظ على تكامل الجماعة ذاتها[٤٧].

وتعد «حقوق الجماعات» المعترف بها الآن محدودة ومعدودة، فهي لا تتجاوز الحق في البيئة النظيفة والسليمة، الحق في السلم، الحق في التنمية، الحق في الميراث المشترك للإنسانية، حق الشعوب في تقرير المصير وحق الأقليات في الهوية[٤٨]. وثمة آراء تضيف إلى هذه المجموعة حقوقا أخرى، إلا أنها ليست محل اتفاق بين العاملين والمعنيين في مجال القانون الدولي[٤٩]، ويضاف إلى ذلك، أن «حقوق الجماعات» ذاتها لا تلقى قبولا لدى جميع الدارسين والمعنيين، فهناك اتجاه لا يستسيغ إسباغ وصف الحقوق على هذه الطائفة[٥٠].

وليس خافيا على المرء أن «حقوق الجماعات» تدخل في روابط تكاملية وفي حالة تلاحم مع غيرها من الحقوق الفردية والجماعية، ففي توصيتها الصادرة في ١٩٤٦/١٢/١١ ذات الرقم ١/٩٥، أوضحت الجمعية العامة للأمم المتحدة أن الإبادة الجماعية Le genocide تمثل اعتداء على تكامل الجماعة ذاتها، فهي تتضمن إنكارا لحق الجماعات الإنسانية في الوجود. أما قتل الإنسان بصفته إنسانا فردا L' homicide فهو إنكار لحق الفرد في الوجود. وتبنت الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١٩٤٨/١٢/٩ اتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها. وجرى توصيف الإبادة الجماعية بأنها جريمة دولية بموجب القانون الدولي.

وعرِّفت «الإبادة الجماعية» - حسب المادة الثانية من الاتفاقية المذكورة- بأنها الفعل المرتكب «بقصد التدمير الكلي أو الجزئي لجماعة قومية أو إثنية أو عنصرية أو دينية». وقد يتخذ هذا الفعل صورة أفعال مرتكبة ضد الجماعة ذاتها (تدمير مادي كلي أو جزئي)، أو صورة أفعال مرتكبة ضد الأشخاص المنتمين إلى تلك الجماعة (قتل، إلحاق أذى جسدي أو روحي، نقل الأطفال القسري إلى جماعة أخرى)[٥١].

يستخلص من العرض الموجز السابق لمفهوم جريمة الإبادة الجماعية أنها تتعلق بحق جماعة ما في الوجود الطبيعي كجماعة مستقلة في إطار المجتمع الذي تعيش في كنفه، وأن حماية سلامة الجماعة تكمل الحق الفردي في السلامة البدنية والشخصية، والحق في الحياة والحق في عدم الخضوع للتعذيب أو للمعاملة القاسية أو المهينة. فهذه الحماية ينتفع منها الفرد من

خلال عدد من الحقوق الفردية التي تكفل سلامته ووجوده الطبيعي، كما تنتفع منها الجماعة ذاتها بوصفها شخصا مستقلا عن الأشخاص المكونين لها، فهناك تقاطع بين الحقوق الفردية المتعلقة بحماية السلامة الفردية وحق الجماعة في الوجود الطبيعي، حيث تتفاعل الحقوق الفردية وحق الجماعة معا لتحقيق المصالح الخاصة بالجماعة ذاتها، ولتحقيق المصالح الخاصة بالأفراد أنفسهم.

ومن جهة أخرى، أضحى من المتفق عليه أن الحق في تقرير المصير Le droit á L'autodétermination أو الحق في بيئة سليمة ومتوازنة - على سبيل المثال - تعد من الشروط الأساسية للتمتع بالحقوق الفردية والجماعية المعترف بها في القانون الدولي لحقوق الإنسان. فقد لجأت المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان، بغية إبراز التكامل القائم بين الحق في البيئة النظيفة والسليمة والحقوق المعترف بها في الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان والحريات الأساسية (١٩٥٠)، إلى المادة الثامنة من الاتفاقية المتعلقة بالحق في حرمة الحياة الخاصة والعائلية؛ لتؤكد التزام الدول الأطراف بجمع المعلومات الخاصة بالأضرار البيئية ونشرها عند وجود خطر لتلوث ضار بالبيئة.

ففي حكمها الصادر في قضية Guerra c./ItaLie في ١٩٩٨/٢/١٩، أكدت المحكمة على وجود رابطة وثيقة بين الحق في حرمة الحياة الخاصة والحق في الحصول على المعلومات من جهة، وبين الحق في البيئةالسليمة من جهة أخرى(٥٢).

الحق في بيئة صحية وسليمة حق أساسي، وأي انتهاك لهذا الحق قد يجعل ممارسة الحقوق الأخرى - سواء أكانت فردية أم جماعية - أمرا عسيرا. وغدا مألوفا في الفكر القانوني المعاصر النظر إلى الحق في البيئة الصحية كتوسيع لمفهوم ومضمون الحق في الحياة، والأمر ذاته ينطبق على الحق في السلم أيضا(٥٣). انسجاما مع المفهوم المعاصر للحق في الحياة المستند إلى أن هذا الحق لا يقتصر فقط على الحماية ضد الحرمان المتعسف من الحياة، بل إنه يتضمن أيضا التزاما في مواجهة الدول يقضي باعتماد سياسات مصممة لتأمين وضمان الحصول على وسائل العيش بالنسبة إلى الأشخاص والشعوب جميعا في آن واحد، ولهذا السبب تكون الدول ملزمة بمنع وقوع أضرار بيئية جسيمة، وبإنشاء نظم للرقابة وللتحذير المبكر للحيلولة دون وقوع أضرار بيئية جسيمة.

وكم كان ظريفا التحليل الذي قامت به اللجنة المعنية بحقوق الإنسان في هذا المجال! فقد أشارت اللجنة إلى وجود رابطة عضوية بين حقوق الأقليات المعترف بها في المادة ٢٧ من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية وبين الحق في البيئة النظيفة(٥٤).

ففي تعليقها العام رقم ٢٣ الصادر عام ١٩٩٤، نظرت اللجنة المعنية بحقوق الإنسان إلى البيئة كأحد المكونات الخاصة بنمط حياة الأقليات وثقافتها. وانتهت إلى أن حماية البيئة شرط أساسي لحماية ثقافة السكان الأصليين والأقليات ونمط حياتهم. ينطلق تحليل اللجنة المعنية بحقوق

الإنسان من فكرة أن الثقافة والتعبير عن الهوية الثقافية يتبدى بأشكال وأنماط كثيرة، من ضمنها أسلوب العيش. وكما هو معلوم فإن أسلوب العيش في حالة السكان الأصليين مرتبط تماما باستخدام موارد الأرض، مما يستتبع إمكان شمول حق الأقليات في المحافظة على ثقافتها (أنشطة مثل صيد السمك أو الصيد والحق في العيش في المحميات الطبيعية التي يصونها القانون)[55]. وعلى رغم أن حماية البيئة ليست مشمولة بصورة مباشرة في أحكام العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، إلا أن اللجنة المعنية بحقوق الإنسان اشترطت أن تكون أي تدابير من شأنها الإضرار بالبيئة التقليدية للأقليات ضرورية ومعقولة وذات تأثير محدود.

ثمة تطور عميق في بنية الحقوق التقليدية يتجه نحو تدعيم وتقوية تكامل القوى الطبيعية والروحية عند الإنسان. فأضحت هذه الحقوق تأخذ بعين الاعتبار وحدة حقوق الإنسان وكليتها. وبمعنى آخر، فقد أصبحت هذه الحقوق الكلاسيكية بعد تعزيز حماية البيئة حقوقا قادرة هي بذاتها على خلق فضاءات إنسانية جديدة[56]. ساهمت حماية البيئة وتكريس مفهوم الحق في البيئة الصحية في دفع العديد من الناس إلى ممارسة حقوقهم وحرياتهم العامة الفردية والجماعية بصورة مستندة إلى المطالبة لأنفسهم ولخلفهم ولكل إنسان على المعمورة بنظام حيوي متوازن، يمثل الأساس الجوهري لممارستهم لأنشطتهم الإنسانية المختلفة.

ليس يسيرا - على ما يبدو - الوقوف على مضمون مبدأ تكامل حقوق الإنسان بدقة. فهذا المبدأ هو مبدأ معقد التركيب؛ فهو لا ينطوي فقط على محض اعتماد متبادل بين طائفتين أو أكثر من طوائف حقوق الإنسان، فمن ناحية، هناك صعوبة حقيقية في التمييز بين الضوابط والمحددات التي تسمح بالتفرقة بين هذه الطوائف، ومن ناحية أخرى، يتصف مبدأ التكامل بالمرونة والتطور المستمر، فهو ليس جامدا أو مستغلقا على مضمون محدد.

في ضوء ذلك، تستوجب دراسة التكامل بين «حقوق الجماعات» وغيرها من الحقوق مزيدا من الدرس والتحليل، كي يتسنى الكشف عن حزمة العلاقات المنطوية على الترابط بين هذه الحقوق. وعلى رغم وصف «حقوق الجماعات» بعمومية المضمون وعدم تحديد موضوعها بشكل دقيق على ما أسلفنا، وبفرض أنها ليست حقوقا كاملة كغيرها من الحقوق المعترف بها، يبقى وجودها فعالا وضروريا لأنها تمثل بعدا حداثيا يستند إلى إحداث تطوير في حقوق الإنسان التقليدية، فردية كانت أو جماعية، بإضفاء طابع كوني وكلي على هذه الأخيرة.

حقوق الإنسان ليست مظهرا من مظاهر الفردية المغلقة على ذاتها، فهي في مجموعها تنطوي على حق في الانتماء إلى الإنسانية جمعاء. ولعل هذا هو مرد اشتراط النظر إلى حقوق الإنسان جميعها وفهمها في إطار قائم على احترام التوازنات الطبيعية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية. وبذا تفقد حقوق الإنسان حتما مركزيتها الإثنية أو الثقافية، لتغدو تعبيرا عن «مواطنة بلا حدود» أساسها الانتماء إلى إنسانية واحدة.

ج - التكامل بين «الحقوق غير القابلة للمساس» وغيرها من الحقوق

بخلاف الميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب (١٩٨١)، تضمنت الاتفاقيات الدولية ذات الطابع العام: شأن العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية والاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان والاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان، قائمة بعدد من الحقوق التي لا يجوز تقييدها أو تعطيل العمل بها أو استبعاد تطبيقها أو التحلل منها زمن الحرب أو زمن السلم[٥٧]. وتختلف الحقوق المدرجة ضمن هذه القائمة من اتفاقية إلى أخرى[٥٨].

إلا أن هناك توافقا بين الصكوك الدولية المشار إليها في الفقرة السابقة بشأن عدد من هذه الحقوق هي: الحق في الحياة، الحق في السلامة البدنية وعدم الخضوع للتعذيب أو لمعاملة غير إنسانية، حظر الرق والعبودية وعدم رجعية قوانين العقوبات. فهذه الحقوق الأربعة تشكل «النواة الأساسية» لحقوق الإنسان التي يجب احترامها زمن السلم وزمن الحرب، وهي تمثل في الوقت ذاته «الحد الأدنى» من الحماية الواجب احترامه أثناء النزاعات المسلحة، المنصوص عليه في المادة ٣ مشتركة من اتفاقيات جنيف الأربع لعام ١٩٤٩.

توصف هذه الحقوق بأنها «قواعد آمرة» Jus cogens لا يجوز الاتفاق على خلافها[٥٩]، فهي جزء من النظام العام الدولي.

وقد أوضحت محكمة العدل الدولية أن هذه الحقوق بمنزلة «الأسس والركائز الأولية للإنسانية»، وأنها أصبحت التزامات عرفية وجزءا من القانون الدولي العالمي المفروض على الكافة erga omnes[٦٠]. وقد أسبغت عليها المحكمة الجنائية الدولية الخاصة بيوغوسلافيا السابقة الوصف ذاته، واعتبرتها جزءا من النظام العام الدولي ومن القانون الدولي العالمي[٦١].

تعد «الحقوق غير القابلة للمساس» حقوقا أساسية. والعبرة في إكسابها هذا الوصف تكمن في علاقتها المباشرة بجوهر الكرامة الإنسانية. ولهذه الحقوق جوانب ووجوه مختلفة، يعبر عنها في العادة بعدد من الحقوق التي توصف بأنها غير أساسية، لكنها ليست ثانوية أو احتياطية بالطبع[٦٢]. فالحق الموصوف بـ «غير الأساسي» يكون ضروريا ولازما لأنه يعد تعبيرا عن جانب من الجوانب المتعلقة بالحق الأساسي المرتبط به.

الفكرة الأساسية هنا أن هناك نوعا من التدرج بين القواعد الناظمة لحقوق الإنسان[٦٣]، فالحقوق الأساسية Les droits fondamentaux هي حقوق منشئة و«حقوق أساس» تفيض عنها جملة من الحقوق الحافة بها والمرتبطة بها بالضرورة. أي أنها تضيء تحديد مضمون الحقوق الأخرى «غير الأساسية» وتفسيرها. وبذلك فإنها تشكل «مبادئ معيارية وقيمية» للنظام القانوني الخاص بحقوق الإنسان، وعلى هداها تتطور مصادر القواعد الناظمة لحقوق الإنسان ومقاصدها.

وفيما يتعلق بانطباق مبدأ التكامل في حالة «الحقوق غير القابلة للمساس»، فلا يبدو تحليل هذه المسألة وفحصها أمرا هينا. ومن أهم العقبات التي تواجه هذه العملية تحديد مضمون «النواة الأساسية» والحقوق الداخلة فيها. فتعريف هذه النواة يستند إلى ضابطين أساسيين:

أولهما: يعد الحق غير القابل للمساس داخلا في «النواة الأساسية لحقوق الإنسان» إذا كان الإخلال به يؤدي إلى جعل احترام الحقوق الأخرى المعترف بها مستحيلا. ولا يعدو أن يكون هذا الضابط تعبيرا عن مبدأ التكامل بمعناه السلبي.

فمن الناحية العملية، يبدو أن هناك ضرورة حقيقية لتحديد الأولويات بين حقوق الإنسان ذاتها. فعلى سبيل المثال، يبدو مفيدا جدا القيام بتحديد الأولويات بين الحق في العمل، الحق في البيئة الصحية والمتوازنة، الحق في المسكن الملائم وحقوق اللاجئين... إلخ. وإذا لم يصر إلى تحديد أولويات بين حقوق الإنسان، فقد تترتب نتائج وخيمة أهمها انتهاك عدد من حقوق الإنسان باسم حقوق أخرى[٦١].

ومن الناحية النظرية، تعبر «النواة الأساسية لحقوق الإنسان» عن جوهر واحد ومشترك، حاضر في الحقوق كلها المتعلقة بالحق الأساسي غير القابل للمساس. مما يجعل «النواة الأساسية» لا تقف عند تخوم «الحد الأدنى». فاحترام «الحقوق غير القابلة للمساس» المكونة للنواة الأساسية يقتضي احترام الحقوق الأخرى المتعلقة بها أو الحافة بها.

يرتكز الضابط الأول في الواقع على فكرة حتمية البحث عن الصفة غير القابلة للمساس الكامنة في جوهر كل حق من الحقوق الأساسية، والتي تجد لها صدى أيضا في العناصر التي تكون مرتبطة بالضرورة مع هذه الحقوق الأساسية والمعبر عنها بالحقوق غير الأساسية.

ثانيهما: وهو الضابط المتعلق بالصفة الموضوعية «للنواة غير القابلة للمساس»، يقضي مبدأ تكامل حقوق الإنسان بمدلوله الإيجابي أن حقوقا منتمية إلى طوائف مختلفة من حقوق الإنسان تشكل فيما بينها «نواة غير قابلة للمساس»، وذلك انطلاقا من فكرة «الاعتماد المتبادل» التي أسلفنا البحث فيها في موضع سابق.

وفي هذه النواة تتحقق صورة من الترابط بين المحددات الخاصة بطبيعة الحقوق (مدنية، سياسية، اقتصادية... إلخ). وبمعنى آخر، فإن هناك اعتمادا متبادلا عضويا بين «الحقوق غير القابلة للمساس» وباقي الحقوق الأخرى المعترف بها.

فالنواة الأساسية المكونة من هذه الحقوق هي المعادل المنطقي والمكافئ القانوني لجوهر مشترك وأساسي، يكون كل حق من الحقوق المعترف بها متعلقا به، ويستحيل تفسيره أو وضعه موضع التطبيق إلا في ضوء هذه التابعية بين حق أساسي وآخر تابع له ومرتبط به.

يدفعنا البحث عن جوهر حق ما من حقوق الإنسان وعلاقته بالنواة الأساسية لحقوق الإنسان إلى الوقوف في منطقة حائرة بين قطبين هما: الضرورة العملية التي تفرض إنشاء نواة من حقوق الإنسان غير القابلة للمساس، والاستحالة النظرية الخاصة بتحديد حدود هذه النواة ونطاقها؛ فهي نواة نسبية تتسع كلما تطورت المصالح الأساسية للجماعة الدولية في مجال حقوق الإنسان.

الخاتمة

يتسم مبدأ التكامل وعدم قابلية حقوق الإنسان للتجزئة بطابع مزدوج، فهو مبدأ للتوحيد، وذلك من خلال إرجاعه حقوق الإنسان جميعها إلى مصدر مشترك واحد، ألا وهو الكرامة الإنسانية. وهو مبدأ للتعدد والتفتيت، وذلك لأن المصدر المشترك لسائر حقوق الإنسان ليس أحادي الجانب أو الطبيعة، فهو يتمتع بطبائع وسمات متنوعة ومتعددة، لكنها خاضعة في الوقت ذاته لرابطة تضمها معا وتمنع انفلاتها بعضها عن بعض.

في حقيقة الأمر، تحمل فكرة تكامل حقوق الإنسان في ثناياها تفرد وأصالة حقوق الإنسان ذاتها، فهذه الحقوق تنزع إلى إيجاد علاقة وثيقة بين النظرية المتصفة بعمومية شديدة، والتطبيق القانوني لها الذي يستتبع بطبيعته الغوص في تفاصيل دقيقة ومحددة. وهنا تبرز الأهمية الأساسية لمبدأ التكامل، حيث يساهم في جمع شتات هذه الحقوق والتأليف بينها، موجها إياها نحو مآل واحد، هو عالمية حقوق الإنسان المعبرة عن الكرامة الإنسانية.

يجعل مبدأ التكامل من حقوق الإنسان منظومة قانونية متعاضدة ومتآزرة فيما بينها، بحيث يهدر إنكار الحقوق، المعترف بها في العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، الحقوق المكفولة في العهد الخاص بالحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية. كما أن إنكار حق الشعوب في تقرير المصير وفي السيادة الدائمة على مواردها الطبيعية سيحول حتما دون التمتع بالحقوق المدنية والسياسية.

لقد غادرنا القرن العشرون مخلفا وراءه ركاما من المآسي والويلات، فلم يشهد أي قرن آخر ما شهده ذلك القرن من تقدم علمي وتقني، لكن هذا التقدم كان مصحوبا بخراب ودمار لا مثيل لهما. فقد خلف لنا القرن الماضي تركة لا يستهان بها من جرائم الإبادة الجماعية ومن انتهاكات جسيمة لحقوق الإنسان، ومن فقر وتهميش للأقليات والجماعات الثقافية المختلفة.

أما القرن الواحد والعشرون، فقد غدا يلوح لنا هو الآخر بويلات وسيئات على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، أهمها التراجع عن التأمينات الاجتماعية والحقوق العمالية والنقابية، المتزامنة مع ظاهرة بروز العولمة[65]. فإذا كان الأفق يحمل ملامح عولمة متوحشة أو قاسية تقودها دولة أو ثقافة ليبرالية مستبدة لا تعترف إلا بمفرداتها الخاصة بها ولا تعبأ بالآخر وبكرامته وإنسانيته، فإن ذلك لا يعني الارتكان إلى تلك الظاهرة والتعامل معها كقدر محتوم لا راد لقضائه. فالعولمة في حاجة ماسة إلى تكريس قيم العالمية داخلها، ولا يتأتى ذلك إلا بأنسنتها. وقد لا تكتمل تلك الأنسنة إلا عبر تعزيز فكرة «تكامل حقوق الإنسان»، فهذه الحقوق مهما تنوعت طبائعها وأشكالها، ليست إلا تعبيرا عن معنى فلسفي وقانوني واحد، ألا وهو احترام تكامل الكرامة الإنسانية وتوفير السبل كافة، الكفيلة بتدعيم حماية ذلك المعنى.

هوامش البحث

1 للاطلاع على الأسس التي يرتكز إليها هذا التصنيف وعلى الخصائص المميزة لكل طائفة داخلة في التصنيف انظر:

Frédéric Sudre, "Droit international et européen des droits de l'homme", Paris: PUF, 1999, pp. 168-184.

وانظر أيضا محمد يوسف علوان، «حقوق الإنسان في ضوء القوانين الوطنية والمواثيق الدولية»، الكويت: وحدة التأليف والترجمة والنشر/ جامعة الكويت، ١٩٨٩، صفحة ٢٣٠ وما بعدها.

2 Nobert Rouland, "Aux Confins du droit. Anthropologie juridique de la modernité", Paris: Odile Jacob, 1991, pp. 199-221.

3 René Cassin, "La Déclaration Universelle et la mise en oeuvre des droits de l'homme", RCADI, 1955-11, pp. 237-367.

4 الجدير بالذكر أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي صدر في ١٩٤٨/١٢/١٠ احتوى على ٣٠ مادة، كرست منها المواد من ١ إلى ٢١ للحقوق المدنية والسياسية، وخصصت المواد من٢٢ إلى ٢٧ للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

5 ثمة اتجاه فقهي ينكر التقسيمات المتعارف عليها في أدبيات القانون الدولي بخصوص حقوق الإنسان، وينظر إليها بوصفها تصنيفات صنعية لا أساس لها في الواقع، ويسترجع في هذا الصدد الأبعاد والأصول الأيديولوجية التي كانت وراء مثل هذه التقسيمات، ومن أهمها الأيديولوجية الماركسية، والتصورات العالمثالثية والأيديولوجية الغربية الليبرالية.

Karel Vasak, "Revister La troisième génération des droits de l'homme avant leur codification", in Héctor Gros Espiell amicorum libre, Vol. II, Bruxelles: Bruylant, 1997, pp., 1660 et SS.

6 تجدر الإشارة في هذا الخصوص إلى ان الميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب (١٩٨١) يتميز عن غيره من الصكوك الدولية الخاصة بحقوق الإنسان في أنه جاء معبرا عن المكون الحضاري والثقافي والإثني للقارة الأفريقية، مما أكسبه رونقا وتفردا عن غيره من صكوك حقوق الإنسان المشبعة بالفلسفة الغربية وبالروح الأوروبية. وقد عبر الميثاق في ديباجته عن ذلك صراحة بقوله: «وإذ تدرك [الدول الأعضاء في منظمة الوحدة الأفريقية] فضائل تقاليدها التاريخية وقيم الحضارة الأفريقية التي ينبغي أن تنبع منها وتتسم بها أفكارها حول مفهوم حقوق الإنسان والشعوب».

Jean Matringe, radition et modernité dans la Charte africaine des droits de l'homme et des droits des peuples. etude du contenu normative de la charte et de son apport a la théorie du droit international des droits de l'homme", Bruxelles: Bruylant, 1996, 137p.

7 Paul Tavernier, "L'O.N.U. et l'affirmation de l'universalité des droits de l'homme", Rev. trim Dr. h., 1997, pp. 379-393.

8 Boavent tura de Sousa Santos, "Vers une conception multiculturelle des droits de l'homme", Droit et Société, 1997, pp. 86 et 55.

9 Patrice Meyer - Bisch, "Le corps des droits de l'homme. L'indivisibilité comme

principe d'interprétation et de mise en oeuvre des droits de l'homme", Fribourg: editions universitaires, 1992, pp. 109-111.

10 تنص الفقرة الثالثة مشتركة من ديباجة العهدين الدوليين الخاصين بحقوق الإنسان (١٩٦٦) على: «... أن السبيل الوحيد لتحقيق المثل الأعلى المتمثل، وفقا للإعلان العالمي لحقوق الإنسان، في أن يكون البشر أحرارا ومتحررين من الخوف والفاقة، هو سبيلها لتهيئة الظروف الضرورية لتمكين كل إنسان من التمتع بحقوقه الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وكذلك بحقوقه المدنية والسياسية».

11 تنص الفقرة الأولى من المادة الأولى مشتركة من العهدين الدوليين الخاصين بحقوق الإنسان (١٩٦٦) على أن: «لجميع الشعوب حق تقرير مصيرها بنفسها. وهي بمقتضى هذا الحق حرة في تقرير مركزها السياسي وحرة في السعي لتحقيق نمائها الاقتصادي والاجتماعي والثقافي».

12 أوضحت اللجنة المعنية بحقوق الإنسان. في البند الأول من تعليقها العام رقم ١٢ الصادر عام ١٩٨٤ والمتعلق بالمادة الأولى من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية أن الحق في تقرير المصير يتمتع بأهمية خاصة، وذلك «لأن تحقيقه هو شرط أساسي للضمانة الفعلية والاحترام الفعلي لحقوق الإنسان الفردية، ولتعزيز هذه الحقوق وتقويتها. ولهذا السبب، جعلت الدول من حق تقرير المصير حكما من أحكام القانون الوضعي في كلا العهدين، وأوردت هذا الحكم في المادة ١ بصورة مستقلة عن جميع الحقوق الأخرى المنصوص عليها في هذين العهدين وقبل هذه الحقوق».
الأمم المتحدة، تجميع للتعليقات العامة والتوصيات العامة المعتمدة من هيئات معاهدات حقوق الإنسان.
U.N documents, doc. HRI/GEN/1/Rev.5/26 april 2001, p. 135.

13 La Cour EDH, L'arrêt du 9 décembre 1994 dans l'affaire López Ostra C./Espagne, Série A, no 303-C, paraggraphe 50/et 52, pp. 15-16.

14 للاطلاع على القواعد الناظمة لتفسير المعاهدات الدولية وعلى المقصود بمفهوم «التفسير النشط» انظر: محمد يوسف علوان، «القانون الدولي العام، المقدمة والمصادر» عمان: دار وائل للنشر، صفحة ٢٩٣ وما بعدها.

15 Democracy and human rights: civil, "David Beetham, in Janusz Symondies" political, economic, social and cultural, "Human rights: new dimensions and challenges" (ed.), Aldershot: Ashgate and Dartmouth, 1998, pp. 83-94.

16 انظر الفقرة الثانية من ديباجة إعلان الحق في التنمية الصادر في ١٩٨٦/١٢/٤.

17 انظر الفقرة العاشرة من ديباجة إعلان الحق في التنمية.

18 The interdependence and permeability of human "Craig Scott, righty norms: towards a partial fusion of the international, osgoode Hall Law, Journal, Vol. "covenants on human rights 27, no 4, 1989, pp. 779 et ss.

19 Craig Scott, Ibid, pp. 780.

20 تنص المادة ١/٦ من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية (١٩٦٦) على: «الحق في الحياة حق ملازم لكل إنسان. وعلى القانون أن يحمي هذا الحق. ولا يجوز حرمان أحد من حياته تعسفا». أما المادة ١/١١ من العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (١٩٦٦) فتنص على: «تقر الدول الأطراف في هذا العهد بحق كل شخص في مستوى معيشي كاف له ولأسرته، يوفر ما يفي بحاجتهم من الغذاء والكساء والمأوى، وبحقه في تحسين متواصل لظروفه المعيشية...».

21 تنص المادة ١/٢٢ من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية (١٩٦٦) على: «لكل فرد حق في حرية تكوين الجمعيات مع آخرين، بما في ذلك حق إنشاء النقابات والانضمام إليها من أجل حماية مصالحه».

22 تنص المادة ١/٨/أ من العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية على: «حق كل شخص في تكوين النقابات بالاشتراك مع آخرين وفي الانضمام إلى النقابة التي يختارها، دونما قيد سوى قواعد المنظمة المعنية، على قصد تعزيز مصالحه الاقتصادية والاجتماعية وحمايتها...».

23 Craig Scott, op. cit, pp. 782 et SS.

24 J. Donnelly, "The concept of human rights", New Yourk: St. Martin's press, 1985, p. 96.

25 Frédéric Sudre, "Le droit à La non-discrimination dans la jurisprudence du Comité des droits de l'homme des Nations Unies", in F. Sudre (dir), "La protection des droits de l'homme par le comité des droits de l'homme des Nations unies - les communications individuelles-", Montpellier" IDEDH, URACNRS, Université de Montpellier, 1995, pp.110 Ho-42.

26 Antonio A. Cancado Trindade, "The interdependence of all human rights. Obstades and challenges to their implementation", International social Science Journal, Vol. 50, No 158, 1998, File://A:/delivery 2. htm. p.4.

27 Antonio A. Cancado Trindade, Ibid, p.4.

28 Jean Rivero, "Les droits de l'homme: droits individuels ou droits collectifs", in "les droits de l'homme. Droits collectifs ou droits individuels", colloque de Strasbourg des 13et 14 Mars 1979, Paris: LGDJ, 1980, pp. 23 et 55., Patrice MeyerBisch, op. cit, p. 175.

29 دافيد فورسايث، «حقوق الإنسان والسياسة الدولية»، القاهرة: الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العلمية، ١٩٩٣، صفحة ٢١٢-٢١٩.

30 للوقوف على تحليل شامل للأسباب الكامنة وراء الفصل بين العهدين الدوليين لحقوق الإنسان انظر: .Craig Scott, op. cit, pp. 791-798

31 Craig Scott, Ibid, p. 795.

32 لم تنف لجنة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في البند الأول من تعليقها العام رقم ٣- الصادر عام ١٩٩٠ المتعلق بطبيعة التزامات الدول الأطراف (الفقرة ١ من المادة ٢ من العهد) - احتواء العهد على التزامات ببذل عناية والتزامات بتحقيق غاية. وأوضحت اللجنة في البند الثاني من تعليقها ذاته أنه إذا كان «الإعمال التام للحقوق المقررة في العهد يمكن تحقيقه تدريجيا، فلا بد من اتخاذ خطوات باتجاه هذا الهدف في غضون مدة قصيرة معقولة من الزمن بعد بدء نفاذ العهد بالنسبة إلى الدول المعنية». ويبدو أن التزام الدول بتحقيق غاية يتمثل في ضرورة اتخاذها لهذه الخطوات والتدابير.
U.N. documents, doc. HRI/GEN/1/Rev. 5/26 April 2001, op. cit, p. 17.

33 U.N. Documents, Ibid, paragraphe 9, p. 19.

34 Theo Van Boven, "General Course on human rights", RCADE, 1993, Vol. IV-2, pp. 50.52.

35 U.N. Documents, doc. HRI/GEN/1/Rev.5 26 April 2001, op.cit, paragraphe 7, p. 23.

36 U.N. Documents, Ibid, paragraphe 7, p. 23.

37 U.N. Documents, Ibid, paragraphe 7, p. 23.

38 U.N. Documents, Ibid, paragraphe 7, p. 25.

39 انظر التعليق العام رقم ٧ الصادر عن لجنة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية عام ١٩٩٧ المنشور في الوثيقة الصادرة عن الأمم المتحدة:
U.N. Documents, Ibid, paragraphe 4, p. 53.

40 تنص المادة ١/١٤ من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية على أن: «الناس جميعا سواسية أمام القضاء، ومن حق كل فرد لدى الفصل في أي تهمة جزائية توجه إليه أو في حقوقه والتزاماته في أي دعوى مدنية، أن تكون قضيته محل نظر منصف وعلني من قبل محكمة مختصة مستقلة حيادية، منشأة بحكم القانون...».

41 انظر على سبيل المثال الاستنتاجات الصادرة عن اللجنة المعنية بحقوق الإنسان في ١٩٨٧/٤/١٦ في قضية S. W. M. Broek c./Netherlands، وخاصة الفقرة ١٢ من هذه الاستنتاجات.
Annual report 1987 of the human rights Committee, U.N. Doc.A/42/40, Annex vIII.

42 انظر على سبيل المثال:
La Cour EDH, L'arrêt du 9 Octobre 1979 relative a l'affaire Airey, series A, Vol. 32, paragraphe 26.

43 يتفق هذا المفهوم للحقوق المدنية مع المفهوم الذي أورده عبدالحي حجازي «لحقوق المواطن». انظر في هذا الخصوص: عبدالحي حجازي، «المدخل لدراسة العلوم القانونية»، الجزء الثاني: الحق، الكويت: مطبوعات جامعة الكويت، ١٩٧٠، صفحة ١٥٨-١٥٩.

44 Patrice Meyer-Bisch, op. cit, p. 365.

45 انظر في التمييز بين «الحقوق الفردية» و«الحقوق الجماعية»:
Jean Rivero, op. cit, p. 17, Frédéric Sudre, op, cit, p.169.

46 Frédéric sudre, Ibid, p. 169.

47 Frédéric sudre, Ibid, p. 169.

48 انظر بخصوص حق الأقليات في الهوية:
ALMOSA Mohammed, "La personification des minorités: vers une solution du probléme des minorités en droit international public", Thése de doctoral, Faculté de droit, Université de Nantes, 1999, pp. 132-138.

49 يجعل كاريل فازاك الحق في المساعدة الإنسانية ضمن هذه الحقوق، ولم يشر إلى حقوق الشعوب كأحد مكونات هذه المجموعة. وانظر:
Karel Vasak, op. cit, pp. 1653-1659

50 Frédéric Sudre, op. cit, pp. 176-184.

51 انظر المادة الثانية من اتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها (١٩٤٩).

52 affaire' arrêt du 19 février 1998 relative à La Cour EDH, L. Guerra et autres C./ Italie, n°116/1996/735/932, paragraphes 58 et 59.

53 Human rights and the "Antonio A. Cancado Trindade, in Janusz Symondies, op. cit, p. 131" environment.

54 تنص المادة ٢٧ من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية على: «لا يجوز، في الدول التي توجد فيها أقليات إثنية أو دينية أو لغوية، أن يحرم الأشخاص المنتسبون إلى الأقليات المذكورة من حق التمتع بثقافتهم الخاصة أو المجاهرة بدينهم وإقامة شعائره أو استخدام لغتهم، بالاشتراك مع الأعضاء الآخرين في جماعتهم».

55 انظر البند السابع من التعليق العام رقم ٢٣ المتعلق بالمادة ٢٧ من العهد الدولي بالحقوق المدنية والسياسية، الصادر عن اللجنة المعنية بحقوق الإنسان عام ١٩٩٤، المنشور في:
U.N doc. HRI/GEN/1/Rev. 5, p. 165.

56 Patrice Meyer-Bish, op.cit, p. 241.

57 انظر محمد يوسف علوان، «بنود التحلل من الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان»، مجلة الحقوق، السنة التاسعة، العدد الثاني، ١٩٨٥، صفحة ١٦٣ وما بعدها. وانظر أيضا:
"Derogation under human rights treaties" Rosalyn Higgins. BYBIL, 1976, pp. 281-320, Frédéric Sudre, op. cit, pp. 199-214.

58 يتضمن العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية ثمانية حقوق غير قابلة للمساس، وهي المدرجة في المواد ٦، ٧، ٨، ١١، ١٥، ١٦، ١٨ من العهد. كما تتضمن الاتفاقية الأوروبية خمسة حقوق من هذا النوع، هي المقررة في المواد ٢، ٣، ٤ و٧ من الاتفاقية، والحق المقرر في المادة ٤ من البروتوكول رقم (٧) الملحق بالاتفاقية.

59 انظر المادة ٥٣ من اتفاقية فيينا لقانون المعاهدات لعام ١٩٦٩.

60 avis du 8 juillet 1996 relatif à la licéité de la menase' CIJ, L. armes nucléaires, Rec., 1996, paragraphe 94' emploi d'ou de 1 et 98.

61 affaire' arrêt du 14 janvier 2000 relative a l'TPIY, L.Kupreskic et consorts, paragraphes 519, 521 et 524.

62 Patrice Meyer Bisch, op. cit, p. 268.

63 الجدير بالذكر أن هناك طائفة من الدارسين والفقهاء تنفي وجود أي تدرج أو أعلوية في مجال حقوق الإنسان. وهي وجهة نظر لا يمكن التسليم بها بسهولة في ضوء التطورات المتسارعة في إطار الحماية الدولية لحقوق الإنسان. وللاطلاع على هذا الرأي انظر: صالح جواد الكاظم، «مباحث في القانون الدولي»، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٩١، صفحة ٣٤٩-٣٦٥.

64 "Human rights as a system, Interaction. Priorities "E. Siegert, in Proceedings of the third annual conference, Arusha 2-5 april 1991, society of international and comparative laur, 1991, pp. 123-124.
وانظر كذلك دافيد فورسايث، مرجع سابق، صفحة ٦٠-٦٤.
Patrice Meyer-Bisch, op. cit, p. 290.

65 انظر الحبيب الجنحاني، «ظاهرة العولمة: الواقع والآفاق»، عالم الفكر، المجلد الثامن والعشرون، العدد
66 الثاني، ١٩٩٩، صفحة ٣٠ وما بعدها.

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 31 أبريل - يونيو 2003

القانون الدولي لحقوق الإنسان

(آفاق وتحديات)

د. محمد يوسف علوان(*)

مقدمة:

كان الفرد يخضع خلال قرون طويلة للجماعة في كل شيء، من دون حدود أو قيود، وكانت سلطة الدولة إزاء حريات الأفراد وحقوقهم مطلقة، وظل الأمر كذلك إلى أن اعترف القانون الوضعي الداخلي أولا، والدولي في مرحلة متأخرة، وبشكل تدريجي، بقيود ترد على سلطة الدولة في علاقتها مع الأفراد.

وجاء إقرار القوانين الداخلية بحقوق الإنسان ثمرة لكفاح إنساني طويل، خاضته البشرية عموما، والثورات الإنسانية الكبرى ذات الأبعاد العالمية خاصة. ولكن مجرد النص على الحقوق والحريات في دستور الدولة والقوانين الداخلية الأخرى، ووضع ضمانات داخلية لمراعاة هذه الحقوق والحريات، لا يكفلان بالضرورة تمتع الإنسان فعليا بها. ومن هنا بدت ضرورة اللجوء إلى ضمانات دولية تكون مكملة للتدابير الداخلية، ولا تحل محلها أو تقلل بأي حال من أهميتها.

وكان القانون الدولي التقليدي يولي عنايته للعلاقات المتبادلة بين الدول، وتحديد حقوق كل منها وواجباتها. وكان ينظر إلى الدول على أنها أشخاص القانون الدولي الوحيدة التي يمكن لها اكتساب الحقوق وتحمل الالتزامات الدولية. أما معاملة الدولة لرعاياها، فلم يكن القانون الدولي التقليدي يعنى بها، لأنها تدخل ضمن الاختصاص الداخلي لها. ولم يعترف القانون المذكور للفرد بحقوق على الصعيد الدولي، ولا بشخصية قانونية دولية، يمكن له معها، أن يطالب الدول بصون حقوقه على هذا الصعيد. وقد وقف مبدأ السيادة عقبة

(*) أستاذ القانون الدولي - جامعة اليرموك - المملكة الأردنية الهاشمية.

أمام قيام سلطة دولية أعلى من الدول، للنظر في تجاوزاتها لحقوق الإنسان، واتخاذ التدابير الكفيلة بوقف هذه التجاوزات.

وحتى حينما كان القانون الدولي التقليدي يلتفت إلى المسائل الإنسانية، فقد كان منطلقه في ذلك الاعتبارات السياسية. كما أن المبدأ الذي كان يحكم حقوق الإنسان في ظل هذا القانون، هو مبدأ المعاملة بالمثل، الذي هو أساس القانون الدولي الاتفاقي. وقد أولى هذا القانون عنايته أساسا لحماية الوطنيين في الخارج، وخاصة وطنيي الدول الغربية خارج بلادهم، عن طريق مؤسسات معروفة: نظام الامتيازات الأجنبية، ونظام الحماية الدبلوماسية، ونظام التدخل «الإنساني» أو «لمصلحة الإنسانية»، وفكرة «الحد الأدنى في معاملة الأجانب». كما عرف هذا القانون أنظمة اتفاقية لحماية حقوق فئات معينة من البشر يخاطب بعضها ضحايا المنازعات المسلحة، في حين يخاطب بعضها الآخر، الذي ظهر في ظل عصبة الأمم، سكان الأقاليم المشمولة بنظام الانتداب، والأقليات، والعمال[1].

غير أن القانون الدولي لم يعد، منذ الحرب العالمية الثانية، مقصورا على تنظيم العلاقات المتبادلة بين الدول. ومع مرور الزمن، أصبح ينظر إلى الفرد كشخص من أشخاص القانون الدولي، يتمتع بحقوق على الصعيد الدولي، ويخضع لالتزامات على الصعيد ذاته. وهناك، الآن، مجموعة كبيرة من القواعد الدولية، التي تقرر حقوقا للأفراد، في مواجهة الدولة. وتشكل هذه القواعد، المتمثلة في الإعلانات والاتفاقيات الدولية العالمية منها والإقليمية، ما يطلق عليه اليوم اصطلاح «القانون الدولي لحقوق الإنسان».

وقد أرسى ميثاق الأمم المتحدة (١٩٤٥) الحجر الأساس لهذا القانون، بعد أن بدت لواضعيه الصلة التي تربط بين السلم والأمن الدوليين من جهة، واحترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للجميع من دون تمييز من جهة أخرى. ولم تكتف الأمم المتحدة بتضمين ميثاقها عددا من النصوص الخاصة بحقوق الإنسان، بل راحت تستكمل هذه النصوص باعتماد العديد من الصكوك والاتفاقيات الدولية التي تشمل مختلف حقوق الإنسان والحريات الأساسية. ويأتي في مقدمة هذه النصوص ما يطلق عليه عادة اسم الشرعة الدولية لحقوق الإنسان، التي تشمل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان(١٩٤٨)، والعهدين الدوليين لحقوق الإنسان لعام (١٩٦٦)، (العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية، والسياسية والعهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية)، والبروتوكول الاختياري الأول الملحق بالعهد الأول الذي تعترف بموجبه الدولة الطرف في العهد، التي تصبح طرفا في البروتوكول، باختصاص اللجنة المعنية بحقوق الإنسان، المنشأة بموجب العهد، في تسلم ونظر الرسائل المقدمة من الأفراد الداخلين في ولاية تلك الدولة، والذين يدعون أنهم ضحايا أي انتهاك من جانبها لأي حق من الحقوق المقررة في العهد.

وقد خطت الإنسانية خطوات مهمة على صعيد تأكيد حقوق الإنسان منذ صدور الإعلان. وعلى مدى نصف قرن اندفعت مسيرة حقوق الإنسان على الصعد الوطنية والإقليمية والعالمية، وشهدت هذه المسيرة مزيدا من الاهتمام العالمي بها بعد انتهاء مرحلة الحرب الباردة، فإلى جانب الشرعة الدولية لحقوق الإنسان، اعتمدت الأمم المتحدة عشرات الإعلانات والاتفاقيات التي تختص بحقوق الإنسان عامة، أو بحقوق معينة بالذات، أو بأشخاص أو فئات معينة بالذات، كالعمال والنساء والأقليات... إلخ. كما عقدت العديد من الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان في إطار الوكالات المتخصصة التابعة للأمم المتحدة، التي يأتي في مقدمتها منظمة العمل الدولية ومنظمة اليونسكو. وبعد أن كانت القواعد القانونية الدولية الناظمة لحقوق الإنسان تتسم بالعمومية والقوة المعنوية في مرحلة أولى، أصبحت تتجه نحو التخصيص والإلزامية في مرحلة تالية.

ويعني تدويل حقوق الإنسان أن علاقة الدولة بمواطنيها والمقيمين على إقليمها، لم تعد من الموضوعات التي تنفرد بها الدولة. وهذا التدويل لحقوق الإنسان جعل القانون الدولي يغدو قانون المجتمع الإنساني العالمي، بعد أن ظل لمدة طويلة قانون المجتمع الدولي، وبعد أن كان هذا القانون قانونا فيما بين الدول ويقوم على مصالح الدول، فهو يتجه الآن ليصبح قانونا فوق الدول، ويقوم على قيم مشتركة أعلى منها.

وبفضل هذه التطورات لم يعد الفرد شخصا من أشخاص القانون الداخلي فقط، بل أصبح يتمتع أيضا بمركز قانوني دولي. ولا شك في أن هذه التطورات قد نالت من فكرة السيادة، لأن التدويل يستوجب بالضرورة تخلي الدولة عن هذه الفكرة في شكلها المطلق، وأن تُستبدل فكرة السيادة النسبية المقيدة بالالتزامات والواجبات الدولية التي تقتضيها حقوق الإنسان. ولكن السيادة لم تصبح بعد من مخلفات التاريخ، ولم تتجاوز التطورات الدولية التي شهدها العالم بعد الحرب العالمية الثانية، ولا سيما تلك الناجمة عن نهاية الحرب الباردة، هذه الفكرة تماما.

ونعرض الآن لبعض تحديات وآفاق القانون الدولي لحقوق الإنسان في مستهل القرن الجديد التي رأينا اختصارها في خمس قضايا على الوجه التالي:

١ : التعريف بالقانون الدولي لحقوق الإنسان

تُشعر عشرات المواثيق الدولية لحقوق الإنسان، للوهلة الأولى، بأن قضية حقوق الإنسان قضية رائجة، وأن وضعها يبعث على الرضى. ولكن الأمر ليس بهذه البساطة، فالتباين كبير بين هذه المواثيق من حيث الطبيعة القانونية لها ودرجة انتشارها، ومن حيث نجاعة آلية الإشراف على تنفيذها. كما أن التناقض كبير بين الخطاب النظري لحقوق الإنسان والواقع العملي المعيش لها. ونكتفي بالتطرق إلى المسألتين الأولى والثانية من دون الثالثة التي لا تخفى على أحد.

١-١: التباين في الطبيعة القانونية للصكوك الدولية لحقوق الإنسان وفي درجة انتشارها

تنقسم الصكوك الدولية لحقوق الإنسان، من حيث الطبيعة القانونية لها، إلى مواثيق غير ملزمة وأخرى ملزمة، ويأتي على رأس النصوص غير الملزمة، في الأصل، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الذي صدر في شكل توصية عن الجمعية العامة للأمم المتحدة. فالإعلان ليس ملزما في حد ذاته على النحو الذي تكون فيه المعاهدة أو الاتفاقية. وهو كما تقول مقدمته عبارة عن «مثل أعلى مشترك» ينبغي أن تبلغه جميع الشعوب وجميع الأمم في المستقبل، من دون تحديد، أي أنه بمنزلة نقطة البدء لجهود وطنية ودولية، ينبغي أن تصل، في يوم ما، إلى تحقيق البرنامج الذي يحتويه. وكما قالت السيدة روزفلت التي ترأست لجنة صياغة الإعلان فهو «ليس معاهدة أو اتفاقا دوليا، وليس له قوة القانون، ولا يهدف إلى أن يكون كذلك، إنه إعلان مبادئ حول الحقوق والحريات الأساسية للإنسان»[٢].

وتنطبق الملاحظة ذاتها كذلك على الإعلان الأمريكي لحقوق وواجبات الإنسان (١٩٤٨)، وعلى إعلانات الجمعية العامة للأمم المتحدة العديدة، مثل إعلان حقوق الطفل (١٩٥٩)، وإعلان مناهضة جميع أشكال التمييز العنصري (١٩٦٣)، وإعلان القضاء على التمييز ضد المرأة (١٩٦٧)، وإعلان الحماية من التعذيب (١٩٧٥). كما ينطبق على الإعلانات الصادرة عن المنظمات غير الحكومية، وعلى الميثاق العربي لحقوق الإنسان (١٩٩٤)، وإعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام (١٩٩٠)، والبيان الختامي لمؤتمر الأمن والتعاون الأوروبي أو وثيقة هلسنكي (١٩٧٥).

وهذه الإعلانات لا تولد حقوقا للأفراد ولا التزامات قانونية على الدولة، ولكنها تتمتع بقوة أدبية وسياسية لا يستهان بها، كما يمكن أن تكون بمنزلة نقطة الانطلاق لتكوين قواعد عرفية جديدة، لأنها تعد سوابق صالحة لنشأة العرف الدولي إذا ما توافرت لها عقيدة الشعور بالالتزام.

أما الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان فهي بطبيعة الحال ملزمة للدول، ولكنها لا تصبح كذلك، إلا إذا عبرت عن رضاها الالتزام النهائي بها، وفق النصوص الناظمة لهذا الموضوع[٣]، شريطة أن تكون داخلة في النفاذ الدولي، وفق النصوص الناظمة لهذه المسألة[٤].

ويمكن أن تطول المدة التي تنقضي بين اعتماد الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان ونفاذها[٥]، أما نفاذ الأحكام المنشئة لأجهزة الإشراف على الامتثال الفعلي من جانب الدول الأطراف بهذه الاتفاقيات[٦] فيستغرق وقتا أطول.

ولا تلتزم الدولة بالاتفاقية من تاريخ دخول الاتفاقية في النفاذ، بل من وقت تعبيرها عن رضاها النهائي الالتزام بها. وأحيانا تمر فترة طويلة جدا ما بين التوقيع على الاتفاقية والتعبير عن رضاها الالتزام بها (صدقت فرنسا على الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان

بعد٢٤ عاما على اعتمادها (١٩٧٤)، وعلى العهدين الدوليين لحقوق الإنسان بعد ١٤ عاما من اعتمادهما (١٩٨٠). وفي كثير من الأحيان لا تدخل الاتفاقيات الخاصة بحقوق الإنسان مطلقا في النفاذ (المثل الأبرز على ذلك الميثاق العربي لحقوق الإنسان الذي اعتمده مجلس جامعة الدول العربية عام ١٩٩٤).

وفيما يتعلق بموقف الدول العربية، خاصة من القانون الدولي لحقوق الإنسان، يلاحظ أن هناك قصورا ليس أدل عليه من غياب أي اتفاقية عربية لحقوق الإنسان، على غرار ما هو معروف في أوروبا والأمريكتين وأفريقيا. كما يشهد على هذا القصور أيضا العدد المتواضع من تصديقات الدول العربية على المواثيق الدولية لحقوق الإنسان، مع أن الغالبية العظمى من حقوق الإنسان المقررة فيها أصيلة أو قابلة للتأصيل في الثقافة العربية والإسلامية.

فقد سبق لمجلس الجامعة العربية أن اعتمد في دورته الثانية بعد المائة (١٩٩٤) الميثاق العربي لحقوق الإنسان. ولا شك في أن إقرار هذا الميثاق يمثل خطوة إلى الأمام، من حيث إنه ينم عن وعي الدول العربية بأهمية قضية حقوق الإنسان. غير أنه من المؤسف أن الميثاق لم يدخل في النفاذ، بل ولم تتلق الأمانة العامة للجامعة أي وثيقة تصديق أو انضمام إلى الميثاق من جانب أي دولة عربية[٢].

وكان من الممكن فهم هذا الموقف السلبي من جانب الدول العربية، فيما لو كان الميثاق يتضمن حقوقا جديدة لا توفرها الاتفاقيات الأخرى المعنية بحقوق الإنسان، أو فيما إذا كانت آلية الإشراف على تنفيذ الميثاق على درجة أعلى من الفعالية، بيد أن الواقع غير ذلك، فقد جاء الميثاق خجولا من حيث المحتوى، وضعيفا من حيث آلية التنفيذ، فهو يسجل تراجعا ونكوصا من جانب بعض الحكومات العربية عن كثير من الالتزامات المقررة بمقتضى الاتفاقيات المذكورة، التي سبق لبعض الدول العربية أن ارتضت الالتزام النهائي بها، والغالبية العظمى من الحقوق الواردة فيه ذات طبيعة مدنية أو سياسية أساسا، وقد وردت بشكل مقتضب وعلى نحو يتيح مجالا واسعا للتأويل من جانب السلطات العامة. أما من حيث آلية الإشراف على التنفيذ، فكل ما يطلبه الميثاق من الدول الأطراف، هو تقديم تقارير إلى لجنة خبراء لا تملك حتى مجرد إبداء تعليقات عامة، كما هي الحال في اللجان المنشأة للإشراف على تنفيذ الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان.

وقد سبق لأربع دول عربية هي مصر والعراق ولبنان وسوريا أن صوتت إلى جانب الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الذي اعتمدته الجمعية العامة للأمم المتحدة في عام ١٩٤٨، والذي يتبوأ مكانة بارزة في النضال من أجل حرية الإنسان. أما بعض الدول العربية فقد آثرت الامتناع عن التصويت بحجة تضمين الإعلان عددا من الحقوق الغريبة عن المجتمع الإسلامي، في حين تغيبت بعضها عن جلسة التصويت.

وعدد الدول العربية الأطراف في الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان متواضع للغاية، فهناك قلة من الدول العربية أطراف في الاتفاقية بشأن وضع الأشخاص عديمي الجنسية لعام ١٩٥٤، والاتفاقية بشأن خفض حالات انعدام الجنسية لعام ١٩٦١، والاتفاقية الخاصة بوضع اللاجئين لعام ١٩٥١، والبروتوكول الخاص بوضع اللاجئين لعام ١٩٦٦. ولا يتجاوز عدد الدول العربية الأطراف في العهدين الدوليين لحقوق الإنسان ثلاث عشرة دولة عربية فقط[٨].

ونسجل بشيء من الارتياح أن الدول العربية أصبحت تبدي أخيرا، ولا سيما ابتداء من مطلع التسعينيات من القرن الماضي، حرصا أكبر على أن تصبح طرفا في الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، وعلى سبيل المثال أصبحت المملكة العربية السعودية في عام ١٩٩٦ طرفا في اتفاقية حقوق الطفل لعام ١٩٨٩، وفي عام ١٩٩٧ أصبحت طرفا في كل من الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز لعام ١٩٦٥، واتفاقية مناهضة التعذيب لعام ١٩٨٤، وفي عام ٢٠٠٠ أصبحت طرفا في اتفاقية مناهضة التمييز ضد المرأة، وأصبحت البحرين طرفا في اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز العنصري في عام ١٩٩٠، وفي اتفاقية حقوق الطفل في عام ١٩٩٢، وفي اتفاقية مناهضة التعذيب في عام ١٩٩٨. وقد أصبحت الأردن طرفا في العديد من الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، وهو الدولة العربية الوحيدة التي أصبحت في أبريل عام ٢٠٠٢ طرفا في النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية لعام ١٩٩٨. ودخلت الكويت في عام ١٩٩١ طرفا في العهدين الدوليين لحقوق الإنسان، وفي اتفاقية حقوق الطفل، وفي عام ١٩٩٤ دخلت طرفا في اتفاقية مناهضة التمييز ضد المرأة، وفي عام ١٩٩٦ دخلت طرفا في اتفاقية مناهضة التعذيب. أما عمان فقد أصبحت طرفا في اتفاقية حقوق الطفل في عام ١٩٩٦. وكانت قطر قد دخلت طرفا في اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز العنصري في عام ١٩٧٦، وفي اتفاقية حقوق الطفل في عام ١٩٩٥، وفي اتفاقية مناهضة التعذيب في عام ٢٠٠٠. ويلاحظ غياب بعض الدول العربية عن اتفاقية القضاء على التمييز ضد المرأة، وعن اتفاقية مناهضة التعذيب.

هذا على صعيد موقف الدول العربية من الاتفاقيات الدولية الكبرى لحقوق الإنسان. أما موقفها من الآليات المنشأة للإشراف على امتثال الدول الأطراف هذه الاتفاقيات فهو أكثر قصورا على ما سنبينه فيما بعد.

وكثيرا ما لا تجد الاتفاقيات المصادق عليها من قبل الدول العربية مكانا لها في النظام القانوني الداخلي، وكثيرا ما يكون التصديق بهدف إرضاء الدول المانحة، واجتذاب المعونات الأجنبية، والظهور بمظهر الحريص على احترام حقوق الإنسان، وتفرغ تحفظات الدول العربية الاتفاقيات الدولية التي تصبح طرفا فيها، من مضمونها.

١-٢ : التباين في سبل حماية حقوق الإنسان

يبقى القانون الدولي لحقوق الإنسان مجرد حبر على ورق، إذا لم تتوافر له آليات دولية مناسبة لضمان تنفيذه. وكما حدث على صعيد القانون الداخلي، فقد جرى الاعتراف الدولي بحقوق الإنسان، ومن ثم جرى تنظيم حماية لها عن طريق إنشاء آليات دولية عهد إليها بمهمة رصد واقع القانون الدولي لحقوق الإنسان. وكما هي الحال في القانون الداخلي حيث تتنوع سبل الحماية، هناك تنوع كبير في سبل الحماية الدولية وفي درجة فعاليتها على الصعيد الدولي.

والواقع أن القواعد الدولية لحقوق الإنسان، التي هي من وضع الدول، تنشئ حقوقا للأفراد وترتب التزامات عليها في النظام القانوني الدولي، ولكن هذا غير كاف، في حد ذاته. لكي يعد الفرد شخصا من أشخاص القانون الدولي. ولكي يكتسب هذه الصفة، لا بد من أن يعترف له بأهلية الأداء (التصرف) على الصعيد الدولي بشكل مباشر، وذلك بغية تمكينه من التمسك بالحقوق التي يتمتع بها، وإلزام الدولة بالاحترام الفعال لها. فهذه الأهلية هي المعيار الحاسم للشخصية القانونية الدولية للفرد، وبهذا السبيل أساسا، يمكن حماية الإنسان. هذا هو الأصل، غير أن الواقع يشهد على أن الاعتراف للفرد باللجوء إلى القضاء يبقى هو الاستثناء، ولكن هناك مكنات أخرى على درجة أقل من الأهمية اعترف بها للأفراد للدفاع عن حقوقهم على الصعيد الدولي، ونتناول هذه المكنات باختصار قبل أن نقول كلمة سريعة في حق الطعن الفردي أمام جهة قضائية دولية.

١-٢-١ : البلاغات

أثار إنشاء الأمم المتحدة آمالا واسعة في العالم أجمع، فقد تولد الانطباع لدى ملايين المضطهدين من البشر بأن المنظمة سوف تجلب معها العدل والحرية اللذين طالما حرموا منهما. وتتلقى المنظمة عددا هائلا من الالتماسات من الأفراد والمنظمات غير الحكومية، التي تشير إلى خروقات حقوق الإنسان، وتطالب الأمم المتحدة بالتدخل، وقد أعد المجلس الاقتصادي والاجتماعي في عام ١٩٥٩ صيغة موحدة لإجراءات التصرف في الرسائل أو البلاغات المتصلة بحقوق الإنسان والمرسلة إلى الأمين العام للأمم المتحدة، والتي لا تسفر في حقيقة الأمر عن أي إجراء. غير أن المجلس ابتدع في عام ١٩٦٧ نظاما للنظر في «المعلومات المتعلقة بالانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان». وفي قراره رقم ١٥٠٣ (د-٤٨) المؤرخ ٢٧ مايو ١٩٧٠، حدد المجلس إجراءات النظر في الرسائل التي يبدو أنها تكشف عن نمط ثابت من الانتهاكات الجسيمة، والمؤكدة، بدليل موثوق به، لحقوق الإنسان وحرياته الأساسية، وهي إجراءات يمكن نظريا أن تسفر عن تحقيق في الدولة المنسوب إليها الانتهاك، ولكن شريطة موافقة هذه الدولة وبالتعاون معها. وطبيعة الإجراء سرية، والسرية، كما هو معروف، دليل على خشية الحكومات من الظهور بصورة - غير مناسبة - أمام

الرأي العام العالمي، وهي لا شك أهم نقاط الضعف في الإجراءات المحددة في القرار ١٥٠٣. وفي الواقع العملي يلاحظ أن لجنة حقوق الإنسان لم تُجر دراسة معمقة لهذه الرسائل إلا مرة واحدة (حالة أوغندا عام ١٩٨٧)، كما أنها لم تباشر اي تحقيق[٦]، والنتيجة أن مئات آلاف الرسائل الفردية الموجهة إلى الأمانة العامة للأمم المتحدة بشأن انتهاكات حقوق الإنسان العرضية وغير العرضية (الصارخة والمنهجية أو المنتظمة)، تبقى من دون أي إجراء، وتصدق هذه الملاحظة أيضا على الآليات المنشأة بموجب الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، على ما سنتناوله الآن.

١-٢-٢ : الالتماسات المجردة أو البسيطة

تضمنت معاهدات الأقليات بعد نهاية الحرب العالمية الأولى (١٩١٩-١٩٢٣) للمرة الأولى نظاما دوليا لحماية الأقليات التي تعيش أساسا ضمن الدول الجديدة، أو التي توسعت بضم أقاليم جديدة إليها، أو تلك التي تعيش في بعض الدول المهزومة، أو التي قامت على أنقاض تلك الدول. كما طبق النظام على عدد من الدول التي أعلنت بتصريح، وقت قبولها في عصبة الأمم، ضمانها لحقوق الأقليات فيها (حالة العراق مثلا). وقد اضطلعت عصبة الأمم بدور الضامن للتعهدات التي أخذتها الدول الأطراف على عاتقها، وعلى هذا الأساس كان المجلس يختص بالنظر في الالتماسات أو العرائض التي يتقدم بها أبناء الأقليات أو التنظيمات التي تعمل بالنيابة عنهم بشأن مخالفة النظام المذكور. وكانت هذه الالتماسات تدرس من لجان خاصة، يمكنها أن تطلب توضيحات من الدول المعنية، وتسعى بشكل سري للوصول إلى تسوية مع إمكان عرض المسألة على مجلس العصبة، وعلى المحكمة الدائمة للعدل الدولي. ومن الجدير بالتنويه أن الاتفاقيات الناظمة للمركز القانوني للأقليات في عهد العصبة كانت تحظى بمركز قانوني أسمى من الدساتير الوطنية.

ويوفر عهد عصبة الأمم حماية متواضعة جدا لسكان الأقاليم المشمولة بنظام الانتداب. وتقوم اللجنة الدائمة للانتدابات (تتكون جزئيا من الدول الاستعمارية) بتلقي التقارير السنوية من السلطات القائمة بالانتداب، ومن ممثلي الأهالي المحليين، وفحصها وتقديم المشورة إلى المجلس في جميع المسائل المتعلقة بتطبيق أحكام الانتداب (م/٢٢). وابتداء من عام ١٩٢٣ أصبحت اللجنة تقوم بتسلم التماسات فردية تقوم الدول بتحويلها إليها. وقد لعبت لجنة الانتدابات دورا مهما في الإشراف على إدارة الدول المنتدبة، وعلى أسلوب معاملتها لأبناء الأقاليم الخاضعة للانتداب. وانتهى نظام الانتداب مع حل عصبة الأمم، وأنشأت الأمم المتحدة نظاما بديلا هو نظام الوصاية (الفصل الثاني عشر من الميثاق)، الذي عهد بدوره إلى مجلس الوصاية، بمهمة قبول العرائض وفحصها بالتشاور مع السلطة القائمة بالإدارة (م/٨٧)، كما اعترف بحق الالتماس في وقت لاحق لسكان الأقاليم غير المتمتعة بالحكم الذاتي أمام لجنة تصفية الاستعمار (لجنة الـ ٢٤).

وتنظر أربع لجان منشأة، منذ زمن طويل نسبيا، وفق الاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان، في شكاوى أو رسائل الأفراد أو جماعات الأفراد الداخلين في ولاية الدول الأطراف على أساس شخصي وإقليمي، والذين يدّعون أنهم ضحايا أي انتهاك من جانب إحدى هذه الدول لأي من الحقوق المقررة في الاتفاقية المعنية. وهذه اللجان هي لجنة القضاء على التمييز العنصري المنشأة وفق الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري لعام ١٩٦٥، واللجنة المعنية بحقوق الإنسان المنشأة وفق العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية لعام ١٩٦٦، ولجنة مناهضة التعذيب المنشأة وفق الاتفاقية الدولية لمناهضة التعذيب لعام ١٩٨٤. وقد اعتمد في السادس من أكتوبر ١٩٩٩ بروتوكول اختياري مكمل لاتفاق مناهضة التمييز ضد المرأة، يجيز للجنة مناهضة التمييز ضد المرأة المنشأة بموجب الاتفاقية (م/١٧) أن تتلقى من الأفراد أو جماعات الأفراد بلاغات تتعلق بانتهاك الدول الأطراف لأحكام الاتفاقية، كما ابتدع البروتوكول نظاما فريدا خاصا بالانتهاكات الجسيمة والمنهجية للحقوق المقررة في الاتفاقية[١].

غير أن هذه اللجان لا تملك النظر إلا في الرسائل الفردية التي تتعلق بدول أعلنت قبولها اختصاص اللجنة بالنظر في تلك الرسائل. وحتى ٢٠ سبتمبر عام ٢٠٠١ كانت (٩٨) دولة، من أصل (١٤٧) دولة طرفا في العهد، قد اعترفت باختصاص اللجنة المعنية بحقوق الإنسان المنشأة بموجبه، بالنظر في الشكاوى الفردية، وذلك عن طريق التصديق على البروتوكول الاختياري الملحق بالعهد، الذي هو عبارة عن معاهدة دولية مستقلة عن العهد، غير أنها مكملة له.

وحتى التاريخ نفسه اعترفت (٤١) دولة من أصل (١٢٦) دولة طرفا في اتفاقية مناهضة التعذيب باختصاص لجنة مناهضة التعذيب بالنظر في الشكاوى الفردية، وذلك عن طريق عمل التصريحات المنصوص عليها في المادة (٢٢) من الاتفاقية وبلغ عدد الدول التي اعترفت باختصاص لجنة مناهضة التمييز العنصري، وذلك عن طريق عمل التصريح المنصوص عليه في المادة (١٤) من الاتفاقية، حتى الأول من يناير ١٩٩٨ بلغ (٢٤) دولة من أصل (١٥٨) دولة صدقت على المعاهدة، أو انضمت إليها حتى العشرين من سبتمبر ٢٠٠١. وقد وصل عدد الدول الأطراف في البروتوكول الملحق باتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة حتى الأول من سبتمبر ٢٠٠١، (٢٦) دولة ليس من بينها أي دولة عربية.

ولا تتماثل هذه اللجان في صلاحياتها أو أساليب عملها، على رغم أوجه الشبه الكبيرة فيما بينها. فهي تتكون من خبراء مستقلين تختارهم الدول الأطراف في كل اتفاقية، ويشترط فيهم

مستوى أخلاقي عال وكفاءة مشهود بها في ميدان حقوق الإنسان عامة والحقوق التي تكفلها الاتفاقية خاصة. ويعمل هؤلاء الأعضاء بصفتهم الشخصية، ويراعى في اختيارهم مبدأ التوزيع الجغرافي العادل، ويتراوح عددهم بين ١٠-٢٣ عضوا بحسب اللجنة، ويجري انتخابهم عموما لمدة أربع سنوات.

ولا تنظر هذه اللجان في رسائل الأفراد التي تتعلق بأي دولة طرف في الاتفاقيات المعنية، إذا لم تصدر رسميا الإعلان المنصوص عليه في اتفاقية مناهضة التمييز العنصري، أو في اتفاقية مناهضة التعذيب، أو لا تكون طرفا في البروتوكول المعني في حالة العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، واتفاقية مناهضة التمييز ضد المرأة.

ولا نطيل في شروط قبول الرسائل، ولكن يشترط عموما، أن يثبت الطاعن أن له مصلحة مباشرة في الطعن، وأنه استنفد طرق التظلم الداخلية المتاحة. كما يشترط ألا تكون المسألة نفسها قد جرى بحثها، ولا يجري بحثها، بموجب أي إجراء آخر من إجراءات التحقيق الدولي أو التسوية الدولية. ومن الطبيعي أن جميع هذه اللجان لا تنظر إلا في الرسائل التي تتعلق بحق من الحقوق المنصوص عليها في الاتفاقية المعنية.

وتدون لجان الخبراء وجهات نظرها أو آراءها وترسلها إلى الدولة الطرف المعنية وإلى صاحب الرسالة. هي لا تتردد في أن تسجل في آرائها ما إذا كان هناك خرق أو لا لأحكام الاتفاقية المعنية، وكثيرا ما توصي الدول المعنية باتخاذ التدابير اللازمة، وقد تطلب من الدول التي تخلص إلى أنها أخلت بأحكام الاتفاقية بأن تعلمها بما تتخذه للحيلولة دون ذلك مستقبلا.

وتمارس هذه اللجان اختصاصاتها بأسلوب قضائي، إلا أنها ليست هيئات قضائية، وآراؤها خلو من أي قيمة قانونية إلزامية، وإن كانت الدول الأطراف، كثيرا ما تتعاون مع لجان الخبراء وتنفذ توصياتها.

ولا يختلف وضع الالتماسات الفردية في حالة الميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب، وفي حالة منظمة الدول الأمريكية عن وضع مثيلتها في الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، فاللجنة الأفريقية لحقوق الإنسان والشعوب التي تنظر في هذا النوع من الالتماسات (م/٥٥ من الميثاق)، تكتفي باعتماد تقرير يظل سريا، إلا إذا قرر مؤتمر رؤساء دول وحكومات منظمة الوحدة الأفريقية نشره (م/٥٩).

وتنظر لجنة الدول الأمريكية لحقوق الإنسان بدورها، التي أنشئت بموجب ميثاق بيونس أيرس المؤرخ ٢٧ فبراير ١٩٦٧ في الالتماسات الفردية، التي تدعي انتهاك الحقوق المقررة في إعلان الدول الأمريكية لحقوق الإنسان وواجباته، ولكن هذا الإجراء ينتهي بتقرير للجنة مقرون بتوصياتها، وهو تقرير لا ينشر لزوما[١١].

١-٢-٣ : الطعون القضائية

اللجوء إلى القضاء هو الوسيلة المثلى لضمان حقوق الإنسان على الصعيدين الداخلي والدولي. والاتفاقية الوحيدة التي تجيز الآن للفرد تحريك دعوى أمام هيئة قضائية دولية في مواجهة دولة يدعي أنها تنتقص من حقوقه وحرياته المقررة هي الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان. أما في حالة اتفاقية الدول الأمريكية لحقوق الإنسان، والميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب[١١]، فيمكن للفرد المتضرر أن يلجأ إلى اللجنة المعنية التي قد ترى بدورها إحالة القضية إلى المحكمة المعنية.

ونقصر الحديث على النظام الأوروبي للحماية الذي يعد بحق نموذجا يحتذى في هذا المجال. ويلاحظ أنه قبل دخول البروتوكول الحادي عشر المكمل للاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان في النفاذ في الأول من نوفمبر ١٩٩٨، الذي ألغى اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان فقد كان الوضع كالتالي:

أنشئت اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان في عام ١٩٥٤، وكانت تختص بتلقي طلبات الدول (م/٢٤ من الاتفاقية) والالتماسات من أي شخص أو منظمة غير حكومية أو مجموعة أفراد يدعون أنهم ضحايا خرق أحكام الاتفاقية والبروتوكولات المكملة لها. وفي الأساس كان يشترط لاختصاص اللجنة بتسلم الالتماسات الفردية أن يكون الطرف المتعاقد المنسوب إليه خرق أحكام الاتفاقية قد سبق أن أعلن اعترافه باختصاص اللجنة في تلقي الالتماسات. ومعنى ذلك أن اختصاص اللجنة في تلقي الالتماسات الفردية لم يكن نتيجة تلقائية للتصديق على الاتفاقية، وإنما هو يعتمد على إعلان أو تصريح من الدولة المعنية. ولكن حق الطعن الفردي أمام اللجنة أصبح مع الزمن شرطا قانونيا للعضوية في مجلس أوروبا. وقد قبلت جميع الدول الأطراف في الاتفاقية تباعا اختصاص اللجنة في النظر في الالتماسات الفردية.

ومن الطبيعي أن تكون هناك شروط لنظر اللجنة في الالتماسات الفردية: استنفاد طرق الطعن الداخلية، وتقديم الالتماس خلال مدة معينة من القرار النهائي المتخذ على الصعيد الداخلي، وتوقيع الالتماس من الملتمس، وعدم نظر اللجنة أو هيئة دولية أخرى في الالتماس من قبل، وألا يكون الالتماس تعسفيا ينسب إلى الدولة مزاعم تفتقر إلى أي أساس أو أي أدلة. وقرار اللجنة بقبول أو عدم قبول الالتماس يجب أن يكون مسببا، وتنتهي القضية إذا قررت اللجنة عدم قبول الالتماس، وهو ما يحدث في غالبية الأحوال. أما إذا قبلت اللجنة الالتماس فقد كانت تقوم بإجراءات مطولة تنتهي إما إلى تسوية ودية، وإما إلى تقرير تعده مشفوعا برأيها فيما إذا كانت وقائع القضية تنطوي على مخالفة من جانب الدولة المعنية لالتزاماتها طبقا لأحكام الاتفاقية (م/٣١). وهذا التقرير يمكن أن يمهد لعمل قضائي، إذ تحيل اللجنة عند الاقتضاء الطعن إلى المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان، كما يمكن للدول الأطراف في

الاتفاقية وللأفراد والتنظيمات غير الحكومية وجماعات الأفراد الذين سبق لهم أن تقدموا بالالتماس إلى اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان إحالة القضية إلى المحكمة.

وأنشئت المحكمة التي مقرها في مدينة ستراسبورج في عام ١٩٥٩، وكان اختصاص المحكمة في الأساس اختياريا للدول الأطراف في الاتفاقية (م/٤٦ من الاتفاقية)، غير أنه بعد أن دخل البروتوكول الحادي عشر المكمل للاتفاقية في النفاذ في عام ١٩٩٨ لم تعد هناك حاجة إلى قبول الدول حق الطعن الفردي، الذي أصبح إجباريا للدول الأطراف (٤١ دولة حتى عام ٢٠٠١). والمحكمة أصبحت مختصة بالنظر في جميع القضايا التي ترفع من الدول أو الأفراد[١٣]. وأحكام المحكمة نهائية، وتتعهد الدول الأطراف بتنفيذها، ولم يسبق لأي دولة أوروبية رفض تنفيذ هذه الأحكام. وقد أصدرت المحكمة قرارات تتعلق بمعظم الحقوق المحمية في الاتفاقية، وكثيرا ما تقضي المحكمة بعدم موافقة الممارسات الوطنية لأحكام هذه الأخيرة.

وهكذا فنحن نخلص إلى القول بتنوع سبل الحماية الدولية لحقوق الإنسان. وهذه الحماية مهمة، لأنها لا تبقي الفرد تحت إرادة الدولة، وتفتح له إمكان التوجه إلى جهات دولية، في حالة عدم إنصافه منها. ومن المؤسف أن بعض الدول العربية ليس لديها آلية للحماية العربية لحقوق الإنسان، ومن المأمول أن تسهم المحكمة الجنائية الدولية (دخل النظام الأساسي لها في النفاذ في الأول من شهر يوليو ٢٠٠٢) في قمع الجرائم الدولية الخطيرة المنافية لأبسط حقوق الإنسان.

ونختم هذا الموضوع بما ذكره الدكتور بطرس غالي الأمين العام السابق للأمم المتحدة في البيان الذي ألقاه بمناسبة افتتاح المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان في ١٤ يونيو ١٩٩٣: «الدولة أفضل حام لحقوق الإنسان، فالدولة هي من يتعين على المجتمع الدولي أن يعهد إليها من حيث المبدأ بكفالة حماية الأفراد. ولكنه يتحتم على المجتمع الدولي أن ينهض بالمسؤولية، بدلا من الدول التي لا تؤدي ما عليها من التزامات، وهذا تفسير قانوني ومؤسسي ليس فيه ما يصدم أحدا، ولا أعتقد أنه يمس فكرتنا المعاصرة عن السيادة»[١٤].

٢: الطبيعة الموضوعية لحقوق الإنسان

لا يقوم القانون الدولي لحقوق الإنسان على أساس فكرة العقد، وهو يجهل مبدأ المعاملة بالمثل. وهذا ما أقرته المادة (٦٠) من اتفاقية فيينا لقانون المعاهدات لعام ١٩٦٩، فبعد أن بينت نتائج الإخلال الجوهري بالمعاهدات الثنائية والجماعية، أضافت أن «الأحكام المتعلقة بحماية الأشخاص المنصوص عليها في المعاهدات ذات الطابع الإنساني، وبخاصة الأحكام التي تحظر أي شكل من أشكال الانتقام من الأشخاص المحميين بموجب هذه المعاهدات» لا ينطبق عليها جزاء انقضاء المعاهدة أو إيقاف العمل بها (الفقرة الخامسة من المادة). وهذا يعني أن الاتفاقيات

ذات الطابع الإنساني لها طبيعة موضوعية، ولا يناسبها أحكام الانقضاء والإيقاف المنطبقة على المعاهدات العقدية، التي لا تتضمن سوى مجرد حقوق وواجبات متبادلة[15].

وتفرض الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان التزامات على الدول في مواجهة الأفراد، وهي من هذه الناحية تختلف تماما عن المعاهدات الدولية التقليدية التي تفرض التزامات على عاتق الدول في علاقاتها المتبادلة. وأي وقف للمعاهدات الأولى أو لانقضائها فيه نوع من العقاب، إن صح التعبير، للأفراد أكبر منه للدول. وقد سبق لمحكمة العدل الدولية أن استبعدت في رأيها الاستشاري حول الآثار القانونية الناجمة عن استمرار وجود جنوب أفريقيا في ناميبيا، القواعد الدولية الحامية لحقوق الإنسان من مجال تطبيق مبدأ المعاملة بالمثل. وكما أوضحت المحكمة فهذا المبدأ ينطبق على الاتفاقيات المعقودة من قبل جنوب أفريقيا باسم ناميبيا، «ولكنه لا ينطبق على الاتفاقيات العامة مثل الاتفاقيات ذات الطبيعة الإنسانية التي يمكن أن يلحق عدم تنفيذها ضررا بالشعب الناميبي»[16].

وسبق للجنة الأوروبية لحقوق الإنسان أن أكدت الطبيعة الموضوعية للالتزامات الواردة في الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان لعام ١٩٥٠، لأن الهدف منها، كما قالت، ليس خلق حقوق والتزامات متبادلة لمصلحة الدول الأطراف، بل حماية الحقوق الأساسية للأفراد من تجاوزات هذه الدول، وتحقيق أهداف ومثل مجلس أوروبا وحماية التراث المشترك للديموقراطيات الحرة في دول القارة وتقاليدها السياسية والحرية وسيادة القانون. ودللت اللجنة على رأيها هذا بأن الحقوق والحريات المحددة في الاتفاقية، وفق المادة الأولى منها، لم تتقرر لمصلحة مواطني الدول الأوروبية الأطراف في الاتفاقية فقط، بل قُرِّرت لمصلحة أي إنسان سواء أكان أوروبيا أم لا، وسواء أكان يتمتع بجنسية معينة أم كان عديم الجنسية، شريطة أن يخضع لولاية إحدى الدول الأطراف. كما استندت اللجنة للوصول إلى هذه النتيجة إلى المادة ٢٤ من الاتفاقية التي أجازت للدول الأطراف في الاتفاقية أن تطلب من اللجنة النظر فيما تنسبه من انتهاكات لأحكام الاتفاقية للدول الأخرى، سواء أكان ضحايا هذه الخروقات من مواطني الدولة الطالبة أم من مواطني الدولة المنسوبة إليها الانتهاكات، أم من الأجانب المقيمين في هذه الدولة الأخيرة. وكما قالت اللجنة فإن الدولة حين تطلب من اللجنة النظر في خروقات الدول الأخرى لأحكام الاتفاقية، فهي لا تهدف من طلبها إلى حماية مصلحة شخصية لها، وإنما هي تتصرف لحماية النظام العام الأوروبي[17].

وقد أكدت المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان ما سبق في قرارها في قضية إيرلندا ضد المملكة المتحدة (١٨ يناير ١٩٧٨). وشايعت محكمة الدول الأمريكية لحقوق الإنسان هذا الاتجاه الأوروبي، حين أكدت أن معاهدات حقوق الإنسان، لا سيما اتفاقية الدول الأمريكية

لحقوق الإنسان، ليست معاهدات جماعية من النوع التقليدي، الغاية منها خلق حقوق أو مصالح متبادلة للدول، وإنما الغاية منها خلق نظام قانوني للمصلحة المشتركة، وهي تنشئ التزامات على الدول ليس فقط في مواجهة الدولة الأخرى، بل في مواجهة أي شخص يخضع لولاية هذه الدول[١٨].

وهكذا فنحن نخلص إلى القول بأن التزامات الدول الأطراف في الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان هي التزامات موضوعية لا تخضع لمبدأ المعاملة بالمثل، أي أنها غير مشروطة باحترام الطرف الآخر لها، فموضوع الاتفاقيات التي ترد فيها هذه الالتزامات ليس إنشاء التزامات متبادلة على عاتق الدول الأطراف، وليس الهدف منها حماية مصالح فردية أو شخصية للدول الأطراف، بل حماية عدد من المصالح الموضوعية التي تهم المجتمع الدولي بأسره. ولكن اللافت أن هذه الاتفاقيات كثيرا ما تكون محل تحفظات تفرغها من مضمونها، مع أن نظام التحفظات لا يتناسب والاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، التي تنشئ التزامات موضوعية، ولا تخضع لمبدأ المعاملة بالمثل، الذي يتأسس عليه نظام التحفظات في قانون المعاهدات.

٢-١ : التحفظات على الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان

٢-١-١ مواقف الدول

المقصود بالتحفظ، كما جاء في اتفاقية فيينا لقانون المعاهدات لعام ١٩٦٩، «الإعلان من جانب واحد، أيا كانت صياغته أو تسميته، الذي يصدر عن الدولة، عند توقيعها أو تصديقها على المعاهدة أو عند قبولها أو موافقتها عليها، أو عند انضمامها إليها، الذي تستهدف به استبعاد أو تعديل الأثر القانوني لأحكام معينة في المعاهدة من حيث سريانها على هذه الدولة» (البند «د» من الفقرة الأولى من المادة الثانية). والنتيجة العملية للتحفظ هي تجزئة أو تفتيت النظام القانوني المنصوص عليه في المعاهدة، وفقدانها لوحدتها بين الدول المتعاقدة، التي لا تعود مرتبطة بالالتزامات ذاتها[١٩].

والمبدأ الذي يحكم التحفظات في اتفاقية فيينا لقانون المعاهدات لعام ١٩٦٩ هو جواز إبداء الدولة للتحفظ على المعاهدة عند توقيعها أو التصديق عليها، أو قبولها أو الموافقة عليها، أو الانضمام إليها، غير أنه يستثنى من هذا المبدأ، ويمتنع بالتالي على الدول التحفظ، إذا كان محظورا في المعاهدة، أو إذا كان التحفظ لا يقع ضمن التحفظات التي تجيزها المعاهدة، وفي حال سكوت المعاهدة فالمبدأ هو جواز إبداء التحفظ، شريطة أن يكون متماشيا مع موضوع المعاهدة والغرض منها (المادة ١٩ من الاتفاقية).

والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن هو عن مدى انطباق القواعد الناظمة للتحفظات الواردة في اتفاقية فيينا لقانون المعاهدات على التحفظات الواردة على الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان[٢٠].

وهنا نلاحظ أن موقف الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان من مسألة التحفظات ينحصر في واحد من الاحتمالات الأربعة الآتية: فبعض الاتفاقيات تحظر صراحة التحفظ على أحكامها[21]. وتجيز غالبية الاتفاقيات التحفظ على أحكامها، وتضع شروطا موضوعية وشكلية لصحة التحفظ[22]. في حين تجيز بعض الاتفاقيات التحفظ على أحكامها باستثناء عدد معين من هذه الأحكام[23]. وفي المقابل تلوذ بعض الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان بالصمت حول الموضوع، فلا هي تجيز التحفظات ولا هي تحظرها[24].

وفي الواقع العملي، يلاحظ كثرة التحفظات التي تبديها الدول على الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، الأمر الذي لا شك في أنه يؤثر في وحدة المعاهدة والغرض المرجو منها. وعلى سبيل المثال فقد أبدت أكثر من نصف الدول الأطراف في العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية (ما يقرب من مائة وخمسين دولة) تحفظات وإعلانات تفسيرية تتعلق بأحكام على درجة كبيرة من الأهمية، كالأحكام المتعلقة بأصول الإجراءات الجنائية وحرية التنقل وحرية الاجتماع والفكر وحق تقلد الوظائف العامة. وقد أبدت خمسون دولة طرفا في الاتفاقية الدولية لحقوق الطفل لعام ١٩٨٩ تحفظات عديدة على أحكام الاتفاقية. كما أبدت نصف الدول الأطراف في الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة لعام ١٩٧٩ تحفظات على أحكامها.

ولا يتوقف الأمر عند الاتفاقيات العالمية، بل يمتد ليشمل الاتفاقيات الإقليمية لحقوق الإنسان، وعلى سبيل المثال، فقد أبدت جميع الدول الأوروبية الأطراف في الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، باستثناء ثلاث دول هي بلجيكيا وأيسلندا والنرويج تحفظات على أحكام الاتفاقية، وبلغ عدد تحفظات البرتغال على الاتفاقية سبعة تحفظات. أما تحفظات النمسا فهي أربعة تحفظات مصحوبة بإعلانين تفسيريين. وأحكام الاتفاقية التي كانت محل أكبر عدد من التحفظات هي المادة الخامسة من الاتفاقية الخاصة بالحرية والأمن، والمادة السادسة منها الخاصة بالحق في المحاكمة العادلة، والمادتان الأولى والثانية من البروتوكول الأول المكمل للاتفاقية لعام ١٩٥٦، والخاصتان على التوالي بالحق في التعليم والحق في الملكية.

هذا عن موقف الدول بشكل عام من التحفظ على اتفاقيات حقوق الإنسان، أما عن موقف الدول العربية منها، فيلاحظ أن بعضها قد تحفظ على نص الفقرة الثانية من المادة التاسعة من اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة لعام ١٩٧٩ الخاص بمنح المرأة حقا مساويا لحق الرجل فيما يتعلق بجنسية أطفالهما. كما تحفظت على المادة ١٦ بشأن تساوي المرأة بالرجل في جميع الأمور المتعلقة بالزواج وعلاقات الأسرة في أثناء الزواج وعند فسخه، وعلى المادة الثانية من الاتفاقية بشأن سياسة القضاء على التمييز ضد المرأة، حيث اشترطت عدم تنفيذ النصين في حال تعارضهما مع الشريعة الإسلامية.

واقترنت مصادقة عدد من الدول العربية على اتفاقية حقوق الطفل لعام ١٩٨٩ بتحفظات على المواد ١٤ (حق الطفل في حرية الدين) و٢٠ (الرعاية البديلة للطفل عن طريق التبني) و٢١ (التبني)، وذلك استنادا إلى مخالفة هذه الأحكام للشريعة الإسلامية.

٢-١-٢ : أثر التحفظات وموقف هيئات الرقابة منها

لا شك في أن مثل هذه التحفظات تنتقص من وحدة الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان وتكاملها، وتفرغ الحماية الدولية لحقوق الإنسان المقررة فيها من مضمونها. ولا يتفق «النظام الشخصي» للتحفظات الذي قننته اتفاقية فيينا لقانون المعاهدات لعام ١٩٦٩ مع «الطبيعة الموضوعية» للاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، ولهذا فقد عمدت الأجهزة المنشأة بموجب هذه الاتفاقيات للإشراف على امتثال الدول بها إلى بلورة مجموعة من القواعد التي تتفق و«الطبيعة الموضوعية» لها.

٢-١-٢-١ : الموقف من الإعلانات التفسيرية

وقد واجهت هذه الهيئات أولا الإعلانات أو التصريحات التفسيرية التي تبديها بعض الدول على أحكام الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، في الوقت الذي تحظر هذه الاتفاقيات التحفظ عليها. والتصريحات أو الإعلانات التفسيرية لا تعد في الأساس من قبيل التحفظات، بل هي مجرد توضيح لفهم الدولة لنص معين أو أكثر من نصوص المعاهدة، وليس القصد منها تعديل الأثر القانوني لحكم معين في المعاهدة[٢٥]، وهي لا ترقى إلى مستوى التحفظ، وليست محكومة بالتالي بالقواعد الخاصة بالتحفظات. وتبحث الهيئات المنشأة بموجب الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان (اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان التي اختفت من الوجود في عام ١٩٩٨، بعد دخول البروتوكول رقم «١١» المكمل للاتفاقية في النفاذ، والمحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان) في نية الدولة صاحبة التصريح أو الإعلان التفسيري للتوصل إلى أنه يعد تحفظا أم لا. ففي قضية Temelttasch خلصت اللجنة إلى أنه «إذا صاغت الدولة تصريحا ووضعته شرطا لرضاها الالتزام بالاتفاق، وكان الهدف الذي سعت إليه هو استبعاد أو تعديل الأثر القانوني لحكم أو أكثر من أحكام المعاهدة، فإن هذا الإعلان مهما كانت التسمية التي تطلقها عليه الدولة يعد تحفظا»[٢٦].

وهذا ما ذهبت إليه كذلك المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان في قرارها في قضية Belilos بتاريخ ٢٩ أبريل ١٩٨٨[٢٧]، وهو ما ذهبت إليه كذلك اللجنة المعنية بحقوق الإنسان في قرارها في قضية .T.K ضد فرنسا الصادر بتاريخ ٨ نوفمبر ١٩٨٩[٢٨]. وفي القضية الأخيرة كانت فرنسا قد قرنت تصديقها على العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية بإعلان تفسيري مفاده أن المادة الثانية من الدستور الفرنسي لعام ١٩٥٨ تحظر التمييز، مما لا مجال معه لانطباق المادة ٢٧من العهد الخاص بالأقليات، التي لا تعترف فرنسا بوجودها فيها.

وقد رأت اللجنة المعنية بحقوق الإنسان أن هذا الإعلان التفسيري الفرنسي قد كان القصد منه استبعاد أو تعديل الأثر القانوني لحكم معين في العهد، وليس مجرد توضيحه أو تفسيره، وهو بالتالي يعد تحفظا بصرف النظر عن التسمية التي تطلقها الدولة عليه (قاعدة العبرة للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني). وعليه فقد خلصت اللجنة إلى عدم اختصاصها بالنظر في امتثال فرنسا بحكم المادة ٢٧ من العهد.

٢-١-٢-٢ : الموقف من مسألة تماشي التحفظ مع موضوع المعاهدة والغرض منها (قواعد النظام العام الدولي)

سبق أن قلنا إنه وفقا للنظام العام للتحفظات المقرر في اتفاقية ڤيينا لقانون المعاهدات لعام ١٩٦٩، يجوز، في حالة سكوت المعاهدة عن مسألة التحفظات، إبداء التحفظ، شريطة أن يكون متماشيا مع موضوع المعاهدة والغرض منها. ويثار التساؤل حول الجهة التي تملك البت في تماشي أو عدم تماشي التحفظ مع موضوع المعاهدة والغرض منها. ويسهل الأمر في حالة التحفظات على أحكام تتضمن مجرد تقنين لقواعد عرفية مستقرة، أو هي عبارة عن قواعد آمرة من القواعد العامة للقانون الدولي؛ إذ يمكن القول بعدم جواز التحفظ في هاتين الحالتين[٢٩].

أما في غير ذلك من الحالات فيدق الأمر، ذلك لأنه لا يمكن الركون إلى القضاء الدولي لأنه ليس إلزاميا. ولا مناص، والحال كذلك، من ترك الأمر للدول، التي تقدر فرادى وبكل حرية ما اذا كان التحفظ متماشيا مع موضوع المعاهدة والغرض منها. ولا يخضع هذا التقدير لأي رقابة لاحقة.

ومعروف أن فكرة «القواعد الآمرة من القواعد العامة للقانون الدولي» قد كرست في اتفاقية ڤيينا لقانون المعاهدات، فطبقا للمادة ٥٢ من الاتفاقية «تكون المعاهدة باطلة إذا كانت، وقت عقدها تتعارض مع القواعد العامة للقانون الدولي». ويكمل هذا النص نص آخر هو نص م/٦٤ الذي جاء كما يلي: «إذا ظهرت قاعدة آمرة جديدة من القواعد العامة للقانون الدولي فإن أي معاهدة نافذة تتعارض معها تصبح باطلة وتنقضي». وهكذا تكون اتفاقية ڤيينا قد أعطت دفعا كبيرا لفكرة «تدرج القواعد القانونية الدولية»، وعدم جواز مخالفة الأدنى للأسمى منها[٣٠].

وبمعنى آخر هناك الآن مجموعة من القواعد المطلقة التي لا تقبل أي استبعاد أو استثناء أو اتفاق مخالف لمضمونها، سواء في زمن السلم أو الحرب. ولكن المشكلة هي في تحديد هذه القواعد الآمرة، فاتفاقية ڤيينا لا تورد أي مثال عليها، ولهذا فهي لا تزال تعاني، سواء في إطار القانون الدولي عامة، أو في إطار القانون الدولي لحقوق الإنسان بشكل خاص، صعوبة الوقوف على مضمونها وتحديده بدقة. صحيح أن محاولات تحديد هذه القواعد قديمة، ففي

محاولة منه لتحديد مضمون هذه القواعد العرفية الآمرة التي أسماها «القانون الدولي المشترك»، وجد الفقيه الكبير جورج سل في وقت مبكر هذه القواعد في مجال الحياة الفردية: فالحق في الحياة - كما يقول - مناف بطبيعته للحرب، والحرية الجسدية تتنافى والعبودية، وحرية التنقل والتجارة والإقامة لا تتفق بطبيعتها مع الإغلاق التعسفي للحدود، والحريات الاجتماعية الأساسية تجد تجسيدها في حق الشعوب في تقرير مصيرها[٣١].

أما لجنة القانون الدولي التي شغلها الموضوع أكثر من أي موضوع آخر في قانون المعاهدات، فتسوق في تقريرها بعض الأمثلة على معاهدات دولية تخالف النظام العام الدولي: المعاهدات التي تنص على استخدام القوة على خلاف ميثاق الأمم المتحدة، وتلك التي تنظم الاسترقاق أو الاتجار بالبشر أو القرصنة أو الإبادة الجماعية، أو تنتهك حقوق الإنسان[٣٢]. ولكن اللجنة امتنعت عن اقتراح أي نص يتضمن تحديدا للقواعد الآمرة، مؤثرة بذلك أن يتم تحديد هذه القواعد تدريجيا، وفي ضوء ما يجري عليه عمل الدول والمحاكم الدولية.

وفي وقت تال رأى روبرتو آغو أنه يدخل في هذه الفئة القواعد التي تحظر اللجوء إلى القوة والقواعد الأساسية ذات الطبيعة الإنسانية (حظر الإبادة والرق والتمييز العنصري، حماية الحقوق الأساسية للكائن البشري في زمني السلم والحرب)[٣٣]. أما اللجنة المعنية بحقوق الإنسان، التي تقوم بمهمة الإشراف على امتثال الدول لأحكام العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، فقد أشارت صراحة إلى أن أحكام العهد الدولي المتضمنة لقواعد دولية عرفية، ومن باب أولى المنظمة لقواعد آمرة، لا يجوز التحفظ عليها، وذلك باعتبار أن التحفظ يخالف موضوع المعاهدة والغرض منها. وقد تضمن التعليق العام رقم ٢٤ (٥٢) لجنة قائمة بعدد من الحقوق التي لا يجوز التحفظ عليها شملت تحريم الرق والعبودية وتحريم الخضوع للتعذيب أو لمعاملة قاسية أو لا إنسانية أو مهينة، وحرية الفكر والاعتقاد والدين والحق في الحياة، وعدم جواز إعدام امرأة حامل أو طفل، وتحريم التمييز العنصري، وحق الأقليات في هويتها الثقافية، والتمتع بعناصر تلك الهوية، وحق الشعوب في تقرير مصيرها[٣٤].

ولم تصف محكمة العدل الدولية صراحة بعد قاعدة ما بأنها قاعدة آمرة، ولم يسبق للمحكمة أن قضت ببطلان أي معاهدة لمخالفتها قاعدة آمرة، غير أنه يمكن العثور على تلميحات للفكرة في بعض القرارات والآراء الاستشارية للمحكمة التي قبلت فيها ضمنيا بوجود قواعد دولية مطلقة تشغل وزنا أكبر من القواعد الدولية الأخرى، ولا تجوز مخالفتها أو التهاون مع إهدارها أو الخروج عنها. وهذه التلميحات قديمة[٣٥]، ولكن أحدثها نجده في ما ذهبت إليه المحكمة في قضية تيمور الشرقية عام ١٩٩٥، من أن الحق في تقرير المصير يرتب «التزاما حجة على الكافة»، وهو واحد من المبادئ الأساسية للقانون الدولي المعاصر[٣٦].

وأكدت المحكمة في القضية الخاصة بتطبيق اتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها في يوغسلافيا السابقة، أن الالتزامات التي كرستها هذه الاتفاقية هي «التزامات حجة على الكافة»[٣٧].

وسبق للمحكمة المشكلة للنظر والتحكيم في قضية الحدود البرية بين غينيا بيساو والسنغال أن قبلت بشكل ضمني الطبيعة الآمرة للحق في تقرير المصير[٣٨]. ولم تتردد لجنة التحكيم المنبثقة عن المؤتمر الأوروبي للسلام في يوغسلافيا السابقة، في رأيها الأول الصادر في ٢٩ نوفمبر ١٩٩١، وفي رأيها الثاني الصادر في ١١ يناير ١٩٩٢ في أن تصنف «الحقوق الأساسية للكائن البشري وحقوق الشعوب والأقليات ضمن «القواعد الآمرة في القانون الدولي العمومي»[٣٩].

غير أن المرة الأولى التي كرس فيها القضاء الدولي صراحة فكرة القواعد الآمرة كانت في الحكم الصادر عن المحكمة الجنائية الدولية الخاص بيوغسلافيا السابقة في العاشر من كانون الأول / ديسمبر ١٩٩٨ في قضية Furundzija، حيث أكدت المحكمة للمرة الأولى في تاريخ القانون الدولي، صراحة، وجود قواعد آمرة تعلو على القواعد الاتفاقية وعلى القواعد العرفية المعتادة. وأضافت المحكمة أنه «نظرا للقيمة المهمة التي يحميها مبدأ تحريم التعذيب، فإنه قد تطور إلى قاعدة آمرة تتمتع بمنزلة أعلى من قواعد القانون الدولي الاتفاقي أو العرفي»[٤٠].

ولا شك في أن النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية، الذي اعتمد في السابع عشر من يوليو ١٩٩٨، والذي دخل حيز النفاذ في مطلع الشهر السابع من العام (٢٠٠٢)، قد عزز من فكرة القواعد الآمرة. فالجرائم الدولية التي تدخل في اختصاص المحكمة والتي ينظر إليها النظام باعتبارها أشد الجرائم خطورة، والتي تثير قلق المجتمع الدولي بأسره، وهي جريمة الإبادة الجماعية والجرائم ضد الإنسانية وجرائم الحرب وجريمة العدوان، لم تكن لتتصف بهذه الصفة الجرمية لو لم تمس قواعد أساسية أو آمرة يمتنع مخالفتها. هذا ومن المنتظر أن تسهم المحكمة الجنائية الدولية الوليدة في الوقوف على مضمون هذه القواعد الآمرة بشكل أفضل.

وعليه يمكن القول إن هناك تطورا في اتجاه الاعتراف بوجود طائفة من الحقوق الأساسية التي يجب احترامها بصورة مطلقة، والتي لا يجوز التحفظ عليها لمخالفة هذا التحفظ لموضوع الاتفاقية التي تتضمنها والغرض منها. ولكن من الجدير بالذكر أيضا أنه من غير المتصور أن تعقد دولتان أو أكثر معاهدة دولية لانتهاك قاعدة أساسية حامية لحقوق الإنسان، كأن تعقد مثلا معاهدة لارتكاب جريمة إبادة جماعية بشكل متعمد، أو لمباشرة التعذيب... إلخ. وفي هذا المقام تصنف الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان بعض الحقوق المدنية والسياسية بأنها حقوق غير قابلة للمخالفة Droits intangibles. وهذه الحقوق لا شك في أنه يمكن أن تصنف ضمن القواعد الآمرة، ولكن قابلية هذه الحقوق لإبداء التحفظ عليها لا تتفق مع كونها كذلك.

٢-١-٢-٣ : التحفظ على الأحكام المتعلقة بالحقوق غير القابلة للمخالفة

يجيز العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية للدول الأطراف تعليق أو وقف إعمال الحقوق الواردة فيه في حالات الطوارئ الاستثنائية التي تهدد حياة الأمة (المادة الرابعة)، ولكنه يضع بعض الضوابط لإعلان حالة الطوارئ، سواء من حيث دواعي إعلانها، أو من حيث الحدود التي لا يجوز للدول أن تحيد عنها في ظل هذا الوضع[٤١]، كما أنه يحظر المساس بسبعة حقوق ولا يبيح الخروج عليها، ويوجب مراعاتها في كل زمان ومكان، وفي وقت السلم والحرب على السواء، وهذه الحقوق هي الحق في الحياة والحق في عدم الخضوع للتعذيب والمعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو الحاطة بالكرامة، والحق في عدم الخضوع للاسترقاق أو العبودية، وعدم جواز سجن الإنسان لمجرد عجزه عن الوفاء بالتزام تعاقدي، وعدم جواز رجعية القوانين الجزائية أو فرض عقوبة تكون أشد من تلك التي كانت سارية المفعول في الوقت الذي ارتكبت فيه الجريمة، والحق في الاعتراف بالشخصية القانونية، والحق في حرية الفكر والوجدان والدين.

وتجيز الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان هي الأخرى للدول الأطراف، تعليق التزاماتها في حالة الحرب أو الطوارئ العامة الأخرى التي تهدد حياة الأمة (المادة ١٥ من الاتفاقية). ولكن قائمة الحقوق التي يمتنع مخالفتها في هذه الحالات أوسع في العهد منها في الاتفاقية، وهي تقتصر على الحق في الحياة والحق في عدم الخضوع للتعذيب والمعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو الحاطة بالكرامة، والحق في عدم الخضوع للاسترقاق أو العبودية، وعدم جواز رجعية القوانين الجزائية.

وعلى غرار الاتفاقيات الدولية الأخرى لحقوق الإنسان تسمح المادة السابعة والعشرون من اتفاقية الدول الأمريكية لحقوق الإنسان للدول الأطراف، مخالفة الالتزامات المترتبة عليها في حالة الحرب أو الخطر العام أو سواها من الحالات الطارئة التي تهدد استقلال الدولة وأمنها. ولكن حق الاستثناء يشمل هنا مجموعة كبيرة من الحقوق يتجاوز عددها الحقوق التي يمتنع التحلل منها، بموجب العهد الدولي والاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان والحريات الأساسية. وتشمل هذه المجموعة الحق في الاعتراف والشخصية القانونية، الحق في الحياة والحق في عدم الخضوع للتعذيب أو المعاملة اللاإنسانية، والتحرر من العبودية، ومبدأ عدم جواز رجعية القوانين الجزائية، وحرية الضمير والدين، والحقوق العائلية، والحق في اسم وحقوق الطفل على عائلته ومجتمعه ودولته، والحق في الجنسية، والحقوق السياسية. هذا وخلافا للاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان السابق ذكرها، لم يتضمن الميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب حق الاستثناء في حالة الحرب أو الخطر العام الذي يهدد الأمة، وهو من هذه الناحية يبدو أكثر تحررا من هذه الاتفاقيات.

وهكذا يبدو واضحا أن الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان تجمع على أربعة حقوق يحظر مخالفتها أو التحلل منها، وهي الحق في الحياة، والحق في عدم الخضوع للتعذيب أو لمعاملات أو عقوبات لا إنسانية أو قاسية، والحق في عدم الاسترقاق والعبودية، والحق في عدم تطبيق القوانين الجزائية بأثر رجعي.

ويثار التساؤل حول إمكان التحفظ على الأحكام غير القابلة للمخالفة في الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان. وللوهلة الأولى يمكن القول إنه من الطبيعي والبديهي أن يمتنع التحفظ على هذه الأحكام التي تضع الحجر الأساس لما أصبح يطلق عليه النـــواة الصلبة un nouveau dur لحقوق الإنسان. ولكنه خلافا لهذا المنطق فالذي جرى عليه العمل هو أن حظر المخالفة لا يعني حظر التحفظ. وهذا أمر لافت للنظر ومستغرب. فالتحفظ على هذه الأحكام، شأنه في ذلك شأن التحفظ على جميع الأحكام الأخرى في الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، ممكن ما دام لا يتعارض وموضوع المعاهدة والغرض منها. وقد سبق لدول أطراف في الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان أن تحفظت على أحكام غير قابلة للمخالفة: تحفظ مالطا على المادة الثانية من الاتفاقية الخاصة بالحق في الحياة، وتحفظ البرتغال على المادة ٧ فقرة ١ من الاتفاقية الخاصة بعدم رجعية القوانين الجزائية، وتحفظت ألمانيا على المادة ١٥ فقرة ٢ من العهد الخاص هي الأخرى بعدم رجعية القوانين الجزائية[٤٢]. هذا عن موقف الدول من الأحكام غير القابلة للمخالفة. أما موقف هيئات الرقابة فهو الآخر يؤيد جواز إبداء التحفظ على الأحكام غير القابلة للمخالفة ما دام التحفظ لا يتعارض وموضوع المعاهدة والغرض منها. فها هي اللجنة المعنية بحقوق الإنسان تذهب في تعليقها العام ٥٢ (٢٤) إلى التفريق بين الحقوق غير القابلة للمساس من حيث الأهمية الأساسية. فمنع حبس الشخص من أجل دين مدني، الوارد في المادة ١١ من العهد يجوز التحفظ عليه، وفي المقابل هناك حقوق غير قابلة للمساس أكثر أهمية ولزوما لأنها «تهدف إلى إيجاد نوع من التوازن بين مصالح الدولة وحقوق الأشخاص وقت الطوارئ. شأن الحقوق التي يكون استثناؤها مستحيلا لأن أعلوية القانون وسيادته لا تتحقق من دونها»[٤٣]. وقد ذهبت اللجنة في مناسبة أخرى إلى أن التحفظات الأمريكية على إحدى المادتين ٦ و٧ من العهد، الخاصتين على التوالي بالحق في الحياة والحق في عدم الخضوع للتعذيب، تخالف موضوع المعاهدة والغرض منها، إضافة إلى أن إعدام نساء حوامل وأطفال يعد سلوكا محظورا في القانون الدولي العرفي[٤٤].

وعلى العكس من ذلك فالتحفظ على اختصاص هيئات الرقابة غير مقبول. فقد بحثت اللجنة المعنية بحقوق الإنسان في صحة تحفظ كانت ترينيداد وتوباجو قد أبدته على البروتوكول الاختياري الأول الملحق بالعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، وذلك بغية استبعاد اختصاص اللجنة بالنظر في أي بلاغ يتعلق بأي سجين محكوم عليه بالإعدام، أو

بأي مسألة أخرى تتعلق بهذا الأمر. وقد وجدت اللجنة أن هذا التحفظ يعد مخالفا لموضوع البروتوكول وغرضه، لأن حقوق المحكومين بالإعدام المتعلقة بعدم جواز الحكم بالإعدام التعسفي، وبعدم جواز إعدام الأطفال والنساء الحوامل قد أصبحت من الأفعال المحظورة في القانون الدولي العرفي[٤٥].

وبالمثل رفضت اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان التحفظ على حق الطعن الفردي أو الاختصاص الإلزامي للمحكمة المنصوص عليها في الاتفاقية الأوروبية والذي يرمي إلى استبعاد قيام أجهزة الرقابة بالوظائف المحددة لها في الاتفاقية. فقد قبلت تركيا في عام ١٩٧٨ حق الطعن الفردي ولكنها استبعدت، بموجب إعلان تفسيري من نطاق الاختصاص الموضوعي للجنة، النظام التأديبي للقوات المسلحة وتنفيذ تدابير المخالفة، وفكرة «المجتمع الديموقراطي» المنصوص عليها في الاتفاقية. ولكن اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان لم تلتفت إلى الإعلان التفسيري التركي، واعترفت لنفسها باختصاص فحص الطلبات المعروضة عليها[٤٦].

٢-١-٣ : تطبيق نظام قبول التحفظات والاعتراض عليها على الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان.

يمكن التساؤل كذلك عن إمكان تطبيق نظام قبول التحفظات والاعتراض عليها المعمول به بموجب اتفاقية فيينا لقانون المعاهدات (م/ ٢٠ من الاتفاقية) على التحفظات على الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان. وللوهلة الأولى يبدو أن هذا النظام يتعارض والطبيعة الموضوعية للاتفاقيات الدولية الخاصة بحقوق الإنسان. ولا نتوقف عند موقف هيئات الرقابة المنشأة بموجب الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان في هذه المسألة. ولكن يبدو أن النظام المذكور هو القانون الواجب التطبيق، إما لأنه لا يوجد آلية للرقابة في عدد كبير من الاتفاقيات، وإما لأن هذه الاتفاقيات تتضمن شروطا تخضع التحفظات للعبة «القبول والاعتراض»[٤٧].

٢-١-٤ : التحفظات ذات الطابع العام

وأخيرا نشير إلى عدم جواز إبداء التحفظات ذات الطابع العام، والتي لا ترد على حكم معين بالذات في الاتفاقية. فمثل هذه التحفظات الفضفاضة التي ترمي الدولة المتحفظة من ورائها إلى استبعاد أي حكم في الاتفاقية لا يروق لها الالتزام به تتعارض وموضوع الاتفاقية والغرض منها.

والمثل الأبرز على ذلك تحفظات بعض الدول العربية والإسلامية على الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، والتي تحتفظ بموجبها لنفسها بالحق بعدم تطبيق أي حكم من أحكام هذه الاتفاقيات يكون مخالفا للقوانين الإسلامية وللتشريعات المحلية النافذة.

هذا وقد طلب المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان الذي عقد في فيينا في يونيو ١٩٩٣ من الدول «أن تنظر في تضييق مدى أي تحفظات تبديها على صكوك حقوق الإنسان الدولية، وأن تصوغ أي تحفظات بصورة دقيقة قدر الإمكان، وأن تراجع بانتظام تحفظات بقصد سحبها».

٣ : حقوق الإنسان التي يراد حمايتها وصاحب هذه الحقوق

٣-١ : مواقف مجموعات الدول من الجيلين الأول والثاني

حملت الثورات البريطانية والأمريكية والفرنسية لواء حقوق الإنسان الفردية. وتعكس الإعلانات الأمريكية لحقوق الإنسان (إعلان فرجينيا في ١٧٧٦/٦/١٢، وإعلان استقلال الولايات المتحدة ١٧٧٦/٧/٤)، والإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن (١٧٨٩/٨/٢٦)، بأمانة، فلسفة مدرسة القانون الطبيعي والحقوق الطبيعية. وليس أدل على ذلك من استخدام صفة الإعلان، الذي يعني أن المبادئ والحقوق التي تضمنها صفة تقريرية لا إنشائية. إنه لا يفعل سوى الاعتراف بحقوق الإنسان الطبيعية السابقة على المجتمع. وليس لواضعيه من فضل سوى الإعلان عن الحقوق الواردة فيه على الملأ. وقد تعرضت مدرسة الحقوق الطبيعية الفردية، التي اعتمدتها النظم الديموقراطية الغربية، لنقد شديد من قبل المذاهب الاشتراكية، التي رأت أن هذه الحقوق المعترف بها نظريا للجميع، هي حقوق شكلية ووهمية ومضللة، لأنها لا تعدو أن تكون امتيازات لخدمة مصالح فئة صغيرة وهي الطبقة البورجوازية، ووسائل في يدها، لفرض سيطرتها على الطبقات المستغلة. وهي تعطي الانطباع للمضطهدين اقتصاديا بأنهم قد غدوا أحرارا، هذا في حين أن الحقيقة هي أنهم يرزحون في حال من العبودية. ومعنى ذلك أن الصورة البراقة لليبرالية تخفي الظلم والوضع الاجتماعي والعمالي المتردي الذي ساد المجتمعات الرأسمالية في أعقاب الثورة الصناعية، وهي فضلا عن هذا وذاك، واجهة للتمويه عن حقيقة سيطرة وتحكم المالكين لوسائل الإنتاج واضطهاد الطبقة البورجوازية لطبقة البروليتاريا.

وقد كان لهذه الاتجاهات الفضل الأكبر في توجيه النظر إلى الفارق بين الحريات الشكلية والحريات الحقيقية، وكان لزاما في أعقاب الدوي الذي أحدثته أن يبرز نوع جديد من الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، التي لا غنى عنها هي الأخرى لتحقيق حرية الأفراد؛ وكان لا بد من تغيير النظرة إلى الدور الذي تقوم به الدولة؛ فالحقوق والحريات لم تعد مقصورة، بعد الحرب العالمية الأولى، على الحقوق «التقليدية» التي تتطلب الحد من سلطة الدولة، بل أصبحت تشمل حقوقا تشكل تكاليف أو ديونا على الدولة، التي يتعين عليها التدخل بغية كفالة التمتع الفعلي بها. إنه عصر الحريات عن طريق السلطة كما يقول بعض الكتاب[١٨]. وقد اتضح الآن أن حقوق الإنسان متكاملة وغير قابلة للتجزئة، ومن دون الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (تسمى حقوق الجيل الثاني) لا مجال لكي تكون الحقوق المدنية والسياسية (تسمى حقوق الجيل الأول) حقوقا حقيقية، وليس هناك تدرج من حيث الأهمية والقيمة بين حقوق الإنسان كافة. فالحقوق المدنية والسياسية تبقى من دون الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية مجرد شعار بلا مضمون، والفرد الذي يعيش في جو من البؤس والتبعية الاقتصادية

والاجتماعية ليس بالفرد الحر، وإن كان يستطيع التعبير عن رأيه من دون عائق، والإفصاح عنه دون خطر، كما أن الفرد الذي يعيش في ظل ظروف اقتصادية واجتماعية مستقرة، من دون أن يتمتع بالحقوق السياسية، لا يعد حرا.

فالدولة الآن ملزمة باحترام الحرية والامتناع عن التدخل في دائرة نشاط الفرد، ولكنها ملزمة بأن توفر له حاجاته، وهو ما يفرض عليها التدخل في دائرة هذا النشاط. وهي لا بد من أن تسعى إلى التوفيق بين رغبتين متناقضتين للوهلة الأولى: الرغبة في الحرية مفهومة على أنها غياب أي نوع من الضغوط contrainte من جانب الدولة، والرغبة في الأمن بالمعنى الواسع الذي يتطلب منها التدخل لتوفير الخدمات. وتتطلب الرغبة الأولى التقليل إلى أكبر حد ممكن من سلطة الدولة، أما الرغبة الثانية فتتطلب الاستعانة بشكل أكبر بهذه السلطة. وكما يقول جان ريفرو: «كلما كانت الدولة مدعوة بشكل أكبر إلى تحقيق دولة الرفاهية لزمت لها الاستعانة بشكل أكبر برجال الأمن»[٤٩].

وقد أصبح المفهوم الجديد للحقوق والحريات هو السمة البارزة لكل الدساتير الوطنية التي صدرت منذ الحرب العالمية الأولى حتى وقتنا الحاضر: فالدولة الرأسمالية التي أبقت على جوهر المذهب الفردي، أصبحت تتدخل في مختلف أوجه النشاط التي كانت حتى ذلك الوقت حكرا على المبادرة الفردية. أما الدول الاشتراكية فقد تبنت المفهوم الماركسي للحريات. ولكن الفلسفة الاشتراكية انتهت، كما هو معروف بقمع الحريات على يد الدولة التي أصبحت مع الوقت دولة شمولية. ومنذ عام ١٩٩٠ بدأت الدول الاشتراكية السابقة تعدل دساتيرها وتعترف بالحريات التي كانت تأخذ عليها بأنها حريات «شكلية»، وعلى رأسها حرية التعبير بجميع صورها، والتعددية السياسية. ولكن هذا لا يعني بحال أن المفهوم الفردي للحريات الفردية الذي نشأ في الدول الغربية هو المفهوم الوحيد الذي يحترم حقوق الإنسان، فالحقيقة أبعد من أن تكون بهذه البساطة. على أنه لا شك في أن التوجه السائد في العالم حاليا هو التأكيد على الطبيعة الليبرالية للديموقراطية وحقوق الإنسان، في الوقت الذي تراجع فيه التأكيد على المضمون الاجتماعي لها. وقد انتصرت وجهة نظر دول الشمال والديموقراطيات الغربية التي تعطي الأولية للحقوق الفردية مدنية كانت أو سياسية. وقد صاحب سقوط الكتلة الشرقية توجه جدي نحو الحقوق السياسية في بلدان أوروبا الشرقية، وفي بلدان العالم الثالث. ولا يعترف التقرير الذي تنشره وزارة الخارجية الأمريكية سنويا حول وضع حقوق الإنسان في العالم (هذا لا يعني أن الولايات المتحدة هي الحارس الأمين على احترام حقوق الإنسان)، إلا بالحقوق المدنية والسياسية، وذلك على اعتبار أن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ليست حقوقا، وإنما هي مجرد مبادئ. أما في البلدان العربية فلا يزال هناك من ينظر إلى الحقوق الأولى نظرة ثانوية ويرى فيها رفاهية لا تسمح بها ظروف التخلف، وهذه البلدان

وغيرها من بلدان العالم الثالث كثيرا ما نراها تشهد أوضاعا مهينة بسبب الفقر، أو أوضاعا مهينة بسبب التعدي على الحريات، وقد تعيش الوضعين معا. وتحتج هذه الدول بأن الأوان لم يحن بعد لإعمال حقوق الجيل الأول، وبأن الظروف الاقتصادية لا تسمح لها بإعمال حقوق الجيل الثاني، من أجل التنكر لكلا النوعين من الحقوق.

٢-٣: القانون الدولي لحقوق الإنسان والجيلان الأول والثاني

لم يكن من بد للإعلانات والاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان من أن تجاري التطور الذي طرأ على حقوق الإنسان في الدساتير الوطنية والقوانين الداخلية، فالإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الذي ينادي أساسا بالحقوق المدنية والسياسية التقليدية القديمة التي ازدهرت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر (المواد ١-٢١) لم يغفل الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (الحقوق - الديون) التي أصبحت محل إقرار الدساتير الوطنية الحديثة (المواد ٢٢-٢٧). وتعبر الفقرة الثالثة من ديباجة كل من العهدين الدوليين لحقوق الإنسان لعام ١٩٦٦ عن عدم وجود تدرج في الأهمية بين الحقوق المدنية السياسية التي يوليها الغرب جل الأهمية، والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، التي كان يعطيها الاشتراكيون الأولية، وعن ترابط كلا النوعين من الحقوق وعدم قابليتها للتجزئة. وقد أولت أوروبا الحقوق المدنية والسياسية عنايتها في الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان لعام ١٩٥٠. ولكن القارة لم تغفل الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي سرعان ما خصصت لها اتفاقية أخرى هي الميثاق الاجتماعي الأوروبي الذي جرى التوقيع عليه في مدينة توران / إيطاليا في الثامن عشر من شهر أكتوبر ١٩٦١. ولم تخصص اتفاقية الدول الأمريكية لحقوق الإنسان لعام ١٩٦٩ - بدورها - إلا نصا واحدا فقط للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. ولكن الدول الأمريكية اعتمدت في عام ١٩٨٧ بروتوكولا خاصا بهذا النوع الأخير من الحقوق. ويولي الميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب لعام ١٩٨١ عناية فائقة بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

ويلاحظ أن العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لعام ١٩٦٦ يغفل الحق في الملكية، وهو حق لا يجادل أحد في طبيعته الاقتصادية. ولا يستقيم هذا الإغفال مع التطور الحالي، حيث نشهد توجها عالميا نحو اقتصاد السوق والاقتصاد الحر. أما الحقوق الثقافية فهي تدرج أحيانا في فئة الحقوق المدنية والسياسية، ولكنها تدرج أحيانا أخرى في صنف الحقوق الاقتصادية والاجتماعية. وقد تدرج في كلا النوعين من الحقوق. وفي كل الأحوال ينظر إلى هذه الحقوق دائما على أنها حقوق فردية، هذا مع العلم بأن الثقافة في جوهرها ملك عام للمجتمع ككل، ويجب أن توضع تحت تصرفه. ومعروف أن الحماية الدولية للأقليات الوطنية، وهي مشكلة كبرى منذ انهيار النظم الشيوعية في أوروبا الوسطى والشرقية، تطرح بشكل أساسي من زاوية الحقوق الثقافية للأقليات، وعلى رأسها الحقوق اللغوية.

٣-٣ : الجيل الثالث لحقوق الإنسان

لا تستوعب حقوق الجيل الأول وحقوق الجيل الثاني جميع حقوق الإنسان، إذ إنه إلى جانب هذين الجيلين تتبلور الآن حقوق الإنسان الجديدة أو حقوق الجيل الثالث. ويثير هذا الجيل الجديد من حقوق الإنسان - يسمى كذلك حقوق التضامن أو حقوق الجماعات أو الحقوق التكافلية - الكثير من الجدل، وتنطوي الحقوق التي تندرج فيه، وهي الحق في العيش بسلام، والحق في البيئة، والحق في التنشئة، والحق في التراث المشترك للإنسانية، والحق في المساعدة الإنسانية (يضيف البعض إلى هذه الطائفة حق الشعوب في السيادة الدائمة على الثروات الطبيعية)، والتي تعيدنا إلى العالمية المنشودة، على العمل المشترك من جانب أعضاء المجتمع على الصعيدين الداخلي والدولي.

وقد أقرت الجمعية العامة للأمم المتحدة الحق في البيئة في عام ١٩٨٦ (القرار ١٢٨/٤) المؤرخ في ٤ ديسمبر (١٩٨٦). أما الحق في البيئة المتوازنة فقد مهد له مؤتمر ستوكهولم الذي عقد في عام ١٩٧٨، قبل أن يكرس في قمة الأرض في ريودي جانيرو في عام ١٩٩٢. ويبقى أن يقر المجتمع الدولي الحق في السلام والحق في احترام التراث المشترك للإنسانية الذي لا يحظى بمضمون محدد حتى الآن. أما «الحق في المساعدة الإنسانية»[٥٠] فقد بدأ الحديث عنه في عام ١٩٨٦، وقد انبرى للدفاع عنه بصورة خاصة الصليب الأحمر الدولي. والمقصود به حق كل إنسان في المساعدة، وفي التماس المساعدة والإفادة منها من دون تمييز حين تكون حياته معرضة للخطر.

ومن الواضح أن قائمة حقوق الإنسان لم تغلق بشكل نهائي بعد، وهي قابلة للزيادة. أما الزعم بأن حقوق التضامن ليست حقوقا لأنها غير قابلة للاحتجاج بها أمام القضاء فلا يستقيم، لأن هذا الوضع ينطبق على العديد من الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي لم يعد أحد يشكك في طبيعتها القانونية.

٣-٤ : صاحب الحق

لم يعد الفرد يستأثر بحقوق الإنسان، ولكن هذا لا يعني أن الحقوق الفردية التي حمل لواءها إعلان حقوق الإنسان والمواطن لعام ١٧٨٩ قد فقدت بريقها، فلا شك في أن هذه الحقوق تسجل ازدهارا قل نظيره الآن، وهي تمثل حلما بالنسبة إلى الكثيرين في هذا الكون. ولا يزال الفرد الشخص الأول لحقوق الإنسان. ولكن هذا لا يعني القفز على الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي تعد دينا على الدولة. ولا مناص الآن من أخذ البعدين الفردي والاجتماعي للإنسان. والإنسان الذي نعنيه ليس الفرد منعزلا أو مأخوذا على حدة، وهو ليس الفرد الذي ينتظر كل شيء وبشكل سلبي من الدولة، إنه الإنسان الذي يتصرف ضمن المجتمع وبفضله، وفي مصلحة أفراده كافة. وكرامة الكائن البشري التي

تعتبر ركيزة لكل الصكوك الدولية لحقوق الإنسان تلزم الدولة ليس فقط بالاعتراف بالحقوق التقليدية للفرد، بل تلزمها أيضا التدخل للحد من الظلم الاجتماعي. وفي المقابل حين يرى الفرد أن حقوقه مكفولة من قبل المجتمع، فهو لا يتصور أن يمارس هذه الحقوق ضد المجتمع. وهنا تأتي وجاهة دعوة أحد الكتاب إلى استخدام اصطلاح «الحقوق - الوظائف» Droits-cre ances التي تفرض ديونا على المجتمع التي يستخدمها أصحابها لحسابهم الخاص طبعا، ولكن من دون إغفال المصلحة العامة[٥١]. كما تجيء هنا وجاهة دعوة آخرين إلى ظهور كل حقوق الكائن البشري في صك واحد، والانتقال من حقوق الإنسان الفرد إلى حقوق البشر أو الناس كافة، والاستغناء بالتالي عن الحماية الفئوية لحقوق الإنسان[٥٢]. ولا يعني هذا كله عدم الاعتراف بحقوق معينة للأشخاص الذين ينتمون إلى الجماعات الخاصة كالأقليات، ولكن هذه الحقوق يجب أن يكون الغرض منها الحفاظ على كرامة الكائن البشري (أو الكائنات البشرية الأعضاء في الجماعة)، وليس تعزيز خصوصيات هذه الجماعة في مواجهة الجماعات الأخرى. فالحق في تعلم الأقليات للغة معينة، وفي ممارسة ثقافية معينة لا شك في أنه يثري أفراد الأقليات، ولكنه يثري أيضا المجتمع ككل، وبهذه الصفة، فقط، يجب أن ينظر إلى هذه الحقوق، وليس لخلق وضع أو مركز متميز أو خاص لأفراد الجماعة في مواجهة أفراد المجتمع الآخرين، أو في مواجهة الجماعات الأخرى.

٤ : الجهة الحامية لحقوق الإنسان

حامي حقوق الإنسان في مطلع القرن الواحد والعشرين، كما كان الأمر في عام ١٧٨٩ الذي شهد إعلان حقوق الإنسان والمواطن في فرنسا، هو الدولة. وإصلاح الدولة لا يزال موضوعا معاصرا وستستمر الدعوة إلى إصلاح الدولة مستقبلا. ولا يزال هناك عدد من الدول التي لا تحترم الحقوق الأساسية للكائن البشري، فنحن نصحو كل يوم على انتهاكات صارخة لحقوق الإنسان في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، وبدرجة أقل في الدول الأوروبية وأمريكا الشمالية. و«العيش بحرية»، حتى في الديموقراطيات التي تقوم على التعددية، ليس حقيقة ثابتة ومكتسبة بشكل نهائي لا رجعة عنه، بل هو مكتسب يجب الدفاع عنه بشكل متواصل. وليس أدل على ذلك من أننا نشهد اليوم نزوعا أكبر من قبل السلطة التنفيذية إلى الاستئثار بجميع السلطات. والبرلمان يختفي في كثير من الدول ويتضاءل دوره في وظيفته التشريعية، وفي عملية الرقابة على السلطة التنفيذية، وهو حتى حين يتدخل، فإن آلية الأغلبية تجعل منه في كثير من الأحيان مجرد أداة للسلطة التنفيذية، وتزيد التقنيات الحديثة من إمكانات القمع المباشرة وغير المباشرة[٥٣].

ولا تتناول الصكوك الدولية لحقوق الإنسان، باستثناء الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، الشرائط التي يتعين استيفاؤها في السلطة، حتى تكون قادرة على كفالة احترام حقوق الإنسان، وتكتفي بالإشارة بشكل عابر إلى «المجتمع الديموقراطي»، ولا شك في أن الديموقراطية التعددية تشكل الأساس اللازم لاحترام حقوق الإنسان. وينبغي من الآن فصاعدا أن تركز الصكوك الدولية لحقوق الإنسان على هذا النوع من الديموقراطية، خاصة بعد انهيار الديموقراطيات الشعبية في أوروبا الشرقية، وحتى الدول النامية التي كانت النخب الحاكمة فيها تقول بتعذر الديموقراطية من دون التنمية، نراها الآن تقلب المعادلة، بعد أن جربت عبثا الوصول إلى التنمية من دون ديموقراطية. والاتجاه الآن أينما كان هو «الكفاح ضد التخلف والفقر لا يمكن أن يكون فعالا من دون دمقرطة المجتمع ومن دون مشاركة أفراد هذا المجتمع في الحياة السياسية»[54]. ولا شك الآن في أن الديموقراطية تسير في خط مواز للتنمية، أما وجهة النظر المغايرة، فهي ليست سوى مجرد ذريعة لإفلات الحكام من الرقابة الشعبية، مع ما يعنيه ذلك من شمولية وحكم فردي.

وإذا كانت الديموقراطية التعددية شرطا لازما لإقرار حقوق الإنسان، فإنها ليست شرطا كافيا لهذه الغاية. وبالاضافة إلى سيادة دولة القانون بمكوناتها المعروفة[55]، فإن من المفيد لإنعاش الديموقراطية، التي أصبحت تعاني حتى في الديموقراطيات الغربية، النص في الصكوك الدولية لحقوق الإنسان على مبدأين جديدين ويكمل أحدهما الآخر: مبدأ الشفافية ومبدأ المشاركة. وهذا يعني إقرار الحق في الاستعلام[56] الذي يؤدي منطقيا إلى الحوار وإلى مشاركة المواطنين في القرارات التي تعنيهم، وإلى اتخاذ قرارات «مقبولة» وغير مفروضة.

وإذا لم يكن بد لحقوق الإنسان من أن تحمى من الدولة، وإذا كان من المقبول أن توضع بعض القيود على الدولة لهذه الغاية، فليس المقصود إضعاف الدولة، فهذا هو أخطر ما يمكن أن يقع بالنسبة إلى حقوق الإنسان. إن الدولة بوصفها سلطة منظمة ضرورية لضمان النظام العام، الذي لا غنى عنه لازدهار حقوق الإنسان، وهي ضرورية لأنها الوحيدة القادرة على عمل سياسات لحماية كرامة الكائن البشري من تجبر وغلو الليبرالية الاقتصادية، وهي الوحيدة القادرة على مناهضة التصرفات المنافية لحقوق الإنسان، والتي تضع قواعد لهذه الغاية وتشرف على الامتثال الفعلي لها، والحرص على الإبقاء على سلطة الدولة ينجم عنه حقها بل وواجبها في الدفاع عن نفسها، ومن هنا تجيء أهمية البنود الوقائية أو الحمائية التي تسمح للدولة بالخروج على حقوق الإنسان في أحوال معينة وبشروط معينة، ولكن مع استثناء الحقوق التي تشكل النواة الصلبة التي لا تقبل الخروج عليها حتى في حالة الحرب أو المخاطر العامة التي تهدد حياة الأمة. وهذه الرخصة التي يجب أن تتمتع بها الدولة لا بد من أن تكون محل مراقبة من قبل قضاء دولي سواء لدى إقرارها أو في أثناء تطبيقها، وذلك على نحو ما أقرته الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان والحريات الأساسية.

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 31 أبريل - يونيو 2003

٥ : حقوق الإنسان بين العالمية والخصوصية

طرح إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي عام ١٧٨٩ نفسه بصفته إعلانا عالميا. فهو لا يختص بحقوق الفرنسيين فقط، بل جاء لمصلحة جميع البشرية في كل زمان ومكان(٥٧).

وعلى الصعيد الدولي يعبر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الذي هو ثمرة حل وسط بين المفاهيم الغربية والمفاهيم الاشتراكية عن عالمية حقوق الإنسان، فهو يستخدم كلمات مثل «الناس» و«الإنسان» أو «الفرد»، ويبتعد عن استخدام ألفاظ ذات مفهوم سياسي أو قانوني مثل «المواطنين» أو «الرعايا». وقد نجح رينيه كاسان، ممثل فرنسا في لجنة حقوق الإنسان، الذي كان له الدور الأكبر في وضعه بصورته النهائية، في وصف الإعلان بأنه «عالمي» بعد أن كانت المشروعات الأولى تصفه بأنه «دولي». وقد أوضح كاسان أن الإعلان يستحق هذه الصفة بجدارة من حيث مفهومه ومصدر إلهامه والمخاطبون به ومضمونه، مضيفا أن الإعلان ينادي بحقوق الكائن البشري من دون تمييز، وفي أي مكان كان، وأيا كان النظام السياسي السائد في البلد الذي يعيش فيه، أو المجموعة التي ينتمي إليها(٥٨).

وقد حظي الإعلان بتأييد جميع البلدان الديموقراطية والديموقراطيات الشعبية والأمم المستقلة حديثا في كل أنحاء المعمورة. وتبدي الدول كلها، أيا كانت أوضاع حقوق الإنسان فيها، حماسا منقطع النظير للإعلان، ويشهد على ذلك النص على الالتزام بالإعلان ودمج أحكامه في دساتير العديد من الدول الأفريقية ودول العالم الثالث الأخرى (آخرها إندونيسيا وكوستاريكا وهاييتي). وهذا يعني أن عالمية الإعلان لم تعد نسبية كما كانت في عام ١٩٤٨ حين اعتمد بأغلبية «٤٨» دولة فقط من بين «٥٨» دولة عضوا في الأمم المتحدة في ذلك الوقت(٥٩).

وقد تعززت عالمية حقوق الإنسان مع تطور «القانون الدولي لحقوق الإنسان» بمختلف مصادره، وهو قانون يزداد ثراء مع الزمن، ونقطة البدء فيه هي فكرة العالمية.

ولم تتعرض عالمية حقوق الإنسان للهجوم في المؤتمر العالمي الأول حول حقوق الإنسان الذي عقد في العاصمة الإيرانية طهران في الفترة ما بين ٢٢ أبريل و١٣ مايو ١٩٦٨، ولكنه جرى التشكيك في عالمية حقوق الإنسان وفي عدم بلوغ هذه الحقوق العالميةَ التي تنشدها في أثناء الإعداد للمؤتمر العالمي لحقوق الإنسان الذي عقد في العاصمة النمساوية فيينا في يونيو ١٩٩٣ تحت رعاية الأمم المتحدة، إلا أن المؤتمر انتهى بتأكيد عالمية حقوق الإنسان. ونحن نبحث على التوالي في وجهة النظر المنكرة للعالمية وفي خروج هذه الفكرة منتصرة في إعلان وبرنامج عمل فيينا.

٥-١ : وجهة النظر المنكرة لعالمية حقوق الإنسان

تعرضت عالمية حقوق الإنسان لبعض الشكوك مع تنامي الاتجاه نحو «إقليمية» حقوق الإنسان، ولكنها تعرضت لقدر أكبر من الهجوم مع تصاعد الانقسامات العقائدية والأصوليات وظهور ما اصطلح على تسميته بالنسبية الثقافية[٦٠].

٥-١-١ : «إقليمية» حقوق الإنسان وأثرها في عالمية حقوق الإنسان

هناك جدل قديم بين دعاة عالمية حقوق الإنسان ودعاة إقليمية حقوق الإنسان. ومن دون الخوض في تفاصيل هذا الجدل، يمكن القول إنه لا يوجد تناقض من حيث المبدأ بين الحماية العالمية والحماية الإقليمية، وإن وجودهما أمر ممكن قانونا ومرغوب فيه عملا. وتعزز الحماية الإقليمية مثيلتها العالمية وتكملها وتضمن مراعاتها على وجه أفضل. وقد بدأ الإعداد للاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان مباشرة بعد اعتماد الإعلان العالمي، وذلك لاقتناع الدول الأوروبية بأن الأمم المتحدة في حاجة إلى بعض الوقت لتحويل مضمون الإعلان إلى أداة قانونية ملزمة. وتوضح مقدمة الاتفاقية العلاقة التاريخية بين الاتفاقية والإعلان، فهي تؤكد عزم حكومات الدول الأوروبية على اتخاذ التدابير الكفيلة بإعمال بعض الحقوق المبينة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. فالاتفاقية تطرح نفسها مكملا للإعلان، وليست بديلا عنه أو نقيضا له. وهما يعكسان رؤية واحدة لحقوق الإنسان. وعلى صعيد القارة الأمريكية فقد سبق للمؤتمر التاسع لمنظمة الدول الأمريكية أن أقر في عام ١٩٤٨ الإعلان الأمريكي لحقوق الإنسان، وذلك قبل بضعة أشهر من اعتماد الإعلان العالمي.

وتحيل اتفاقية الدول الأمريكية لحقوق الإنسان لعام ١٩٦٩ للنصين السابقين وتذكر صراحة أن المبادئ التي تكرسها الاتفاقية «قد سبق التأكيد عليها في صكوك دولية أخرى، عالمية، وإقليمية»، وعلى وجه الخصوص العهدان الدوليان لحقوق الإنسان لعام ١٩٦٦. ولا شك في أن النظام الإقليمي الأمريكي لحماية حقوق الإنسان له خصوصيته المثيرة للاهتمام، إلا أنه لا يحتوي على أي تناقض جوهري مع النظام العالمي لهذه الغاية[٦١].

ويشيد الميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب لعام ١٩٨١ بالإعلان العالمي، وهو يذكر صراحة أن «الحقوق المدنية والسياسية غير قابلة للانفصال عن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية سواء من حيث المفهوم أو العالمية». إلا أن مقدمة الميثاق تصر على خصوصية الدول الأفريقية، «وفضائل التقاليد التاريخية الأفريقية وقيم الحضارة الأفريقية التي ينبغي أن تنتفع منها وتتسم بها أفكار الدول الأفريقية حول مفهوم حقوق الإنسان والشعوب»[٦٢]. ويزخر الميثاق الأفريقي بعدة دلائل على تمسكه بالخصوصيات الأفريقية: فالطريقة التي صيغت بها الحقوق والواجبات تعكس المكانة المهمة التي توليها الدول الأفريقية لمسألة التضامن. ولا يكتفي الميثاق بالتأكيد على الحقوق بل يولي جل الأهمية للواجبات.

وخلافا للمواثيق الدولية الأخرى لحقوق الإنسان يخصص الميثاق عددا من أحكامه لحقوق الجماعة التي هي الإطار الطبيعي لازدهاره، وهو يولي عناية فائقة بالعائلة... إلخ. ويوجب الميثاق على اللجنة الأفريقية لحقوق الإنسان والشعوب تطبيق الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (م/٦٠) و«المبادئ العامة للقانون المعترف بها من الأمم الأفريقية» (م/٦١)، وليس «المبادئ العامة للقانون المعترف بها من الأمم المتمدينة»، التي يتعين على محكمة العدل الدولية تطبيقها وفق المادة ٣٨ من النظام الأساسي للمحكمة، والتي يبدو أن الدول الأفريقية غير متحمسة لها باعتبارها من مخلفات العهد الاستعماري.

وعلى صعيد الوطن العربي تؤكد ديباجة الميثاق العربي لحقوق الإنسان لعام ١٩٩٤ على مبادئ ميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والعهدين الدوليين لحقوق الإنسان، في الوقت الذي تشير فيه أيضا إلى إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام، وإلى «المبادئ الخالدة التي أرستها الشريعة الإسلامية والديانات السماوية الأخرى في الأخوة والمساواة بين البشر».

ولا تشكل القارة الآسيوية كيانا إقليميا في العلاقات الدولية، وإن كان هناك بعض التجمعات التي تقتصر على بعض دول القارة والتي لا يمكن إغفالها[٦٢] ولا يبدو حتى الآن أن الدول الآسيوية تحرص على اعتماد صكوك خاصة بحماية حقوق الإنسان. ويشي غياب مثل هذه الصكوك في الحالة الآسيوية، كما في الحالة العربية والإسلامية.

٢-١-٥: الأصولية والنسبية الثقافية وأثرهما في حقوق الإنسان

تسمح إقليمية حقوق الإنسان بأخذ الخصوصيات الإقليمية بعين الاعتبار، ولكن من دون الافتئات على مقتضيات العالمية، وهي من هذه الناحية لا تنعكس بالضرورة سلبيا على عالمية حقوق الإنسان. وفي المقابل يمكن أن تعرّض الأصوليات هذه المقتضيات للخطر، وذلك لأنها في الوقت الذي تدعو فيه إلى التسامح، قد تتسم بنوع من الشمولية، وذلك حين تسعى إلى حكم جميع مناحي حياة البشر على كل الصعد الروحية والمادية والدينية والسياسية. وقد اعتمدت منظمة المؤتمر الإسلامي في عام ١٩٩٠ إعلانا حول حقوق الإنسان في الإسلام (إعلان القاهرة) يقيد جميع الحقوق والحريات فيه بأحكام الشريعة الإسلامية (م/٢٤)، ويجعل هذه الأخيرة المرجع الوحيد لتفسير أو توضيح أي مادة من مواده (م/٢٥). ومن هذه الناحية يختلف إعلان القاهرة كليا عن الصكوك الدولية لحقوق الإنسان، التي تقوم على أساس علمانية حقوق الإنسان. وحتى إذا كانت نصوص الإعلان قريبة أو مطابقة للنصوص العالمية، فإن تفسيرها في ضوء الشريعة الإسلامية يمكن أن يفضي إلى معان لا تتفق بالضرورة مع المعاني المقبولة على الصعيد العالمي.

وقد برزت الآراء المؤيدة للنسبية الثقافية بوجه خاص بمناسبة الإعداد للمؤتمر العالمي الثاني لحقوق الإنسان، الذي نظمته الأمم المتحدة في عام ١٩٩٣. وتصدرت القارة الآسيوية القارات الداعية لنسبية حقوق الإنسان. وقد تمسك المشاركون من أفريقيا وأمريكا اللاتينية بهذه الفكرة لنفي فكرة العالمية أو على الأقل للحد منها. وفي هذا الصدد قيل إن بعض الشعوب وبعض المجتمعات لا تعرف فكرة الدولة التي نشأت نظرية حقوق الإنسان في الغرب في مواجهتها[٦٤].

واحتج البعض بظروف التخلف لاقتراح نوع من «ازدواجية القواعد» أو «ازدواجية المعايير» في مجال حقوق الإنسان. وسبق لممثل إيران في الأمم المتحدة أن قال في عام ١٩٧٧ «إنه لمن الظلم أن نطبق معايير حقوق الإنسان ذاتها في كل من البلدان الصناعية، والبلدان النامية»، مضيفا: «إن الأوضاع في هاتين المجموعتين من الدول تختلف اختلافا جذريا، وإنه لا مناص من إعداد قواعد خاصة بكل منهما»[٦٥].

ويأخذ الكثيرون على عالمية حقوق الإنسان أنها ليست إلا مجرد قناع يخفي وراءه الإمبريالية الغربية المتغطرسة، وخاصة الأوروبية والأمريكية منها. وفي هذا المجال تحدث ريتشارد فولك Richard Falk عن «العالمية المزورة أو الكاذبة» Faux universalisme السائدة في مواجهة العالمية الحقيقية التي توفر قدرا أكبر من المشاركة العادلة في ثمار الحضارة المعاصرة[٦٦]. وقيل أيضا في نقد عالمية حقوق الإنسان: إن المقصود بها هو عالمية الإنسان الأوروبي والعرق الأبيض. وقد طرحت هذه الآراء وغيرها من الاجتماعات التمهيدية للمؤتمر العالمي لحقوق الإنسان التي عقدت في تونس فيما يخص القارة الأفريقية في الفترة ما بين ٢و٦ نوفمبر ١٩٩٢[٦٧]. وفي سان خوسيه في كوستاريكا فيما يخص أمريكا اللاتينية والكاريبي في الفترة ما بين ١٨ و٢٢ يناير ١٩٩٣[٦٨]. ولكنها طرحت بشكل أقوى في الاجتماع التمهيدي الذي عقد في العاصمة التايلندية بانكوك فيما يختص بآسيا، والذي عقد في الفترة ما بين ٢٩ مارس و١٢ أبريل ١٩٩٣[٦٩]. وشهدت هذه الاجتماعات هجوما كبيرا على الأسس الفلسفية والسياسية والقانونية لعالمية حقوق الإنسان.

وكانت وجهة نظر الدول الآسيوية في الاجتماعات التمهيدية للمؤتمر أنها لا تشكل منطقة متجانسة بما فيه الكفاية لإنشاء آليات إقليمية متطورة لحماية حقوق الإنسان، وقد احتج بعضها بفكرة السيادة الوطنية لرفض أي تدخل مبالغ فيه من جانب الهيئات الدولية في مسائل حقوق الإنسان. وفي هذا الصدد كان موقف الصين لافتا في اجتماع بانكوك: «إن سيادة الدول أساس إعمال حقوق الإنسان، ولا يمكن إعمال حقوق الإنسان بشكل تام إلا في حال احترام سيادة الدول بشكل تام»[٧٠]. وهذه التأكيدات من جانب الصين لا يمكن فهمها من دون تذكر الوضع في التيبت وأحداث ساحة Tien An men في يونيو ١٩٨٩. ومن

الجدير بالذكر أن الجدل حول النسبية الثقافية لم يغلق بعد، وتشهد على ذلك المناقشات المحتدمة[٧١] في العالم أجمع حول وجهات النظر التي طرحها صامويل هنتنجتون في مؤلفه «صدام الحضارات». ومن هنا تأتي أهمية تأكيد المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان على عالمية هذه الحقوق.

٥-٢ : وجهة النظر المؤيدة لعالمية حقوق الإنسان

حقوق الإنسان عالمية لأن ركيزتها الأساسية هي الكرامة الإنسانية، وهي عالمية لأنها تخاطب الناس كافة من دون تمييز. وهي عالمية أيضا لأن أساسها المشترك واحد وهو مبادئ العدل التي لها طبيعة عالمية، وهي ليست نتاجا خالصا للثقافة الغربية، بل نتاج تطور تاريخي طويل وتفاهم واحتكاك خصيب بين ثقافات وحضارات الأمم كافة. وهي من هذه الناحية قابلة للتطبيق، بل ويجب تطبيقها في جميع المجتمعات بصرف النظر عن أي تباينات أو تناقضات سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية أو خلافها. أما قضية الخصوصية الحضارية فهي في كثير من الأحيان قضية حق يراد به باطل، فهي مفهوم صحيح في ذاته، وذلك على اعتبار أن الاختلاف ينمي الإبداع، وأن الدعوة لإذابة الثقافات الأخرى في أنموذج واحد هو الأنموذج الغربي، هي استمرار للخطاب الاستعلائي الاستعماري. ولكن لا شك في أن دول العالم الثالث كثيرا ما ترفع شعار الخصوصية كشعار أو واجهة تخفي وراءها حقيقة الأوضاع المتردية لحقوق الإنسان فيها. وباسم هذه الخصوصية تتخذ هذه الدول موقفا سلبيا من القانون الدولي لحقوق الإنسان.

وقد حظيت فكرة العالمية بمكانة بارزة في البيان الذي ألقاه الأمين العام للأمم المتحدة السابق بطرس غالي، بمناسبة افتتاح المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان في ١٤ يونيو ١٩٩٣، فهو يقول: «إن حقوق الإنسان هي شأن مشترك بين جميع أعضاء المجتمع الدولي، وهي تشكل اللغة المشتركة الإنسانية». وهي «نتاج التاريخ. ولكونها كذلك، ينبغي أن تكون متوافقة مع التاريخ، وأن تتطور بصورة متزامنة مع التاريخ، وأن تهيئ لمختلف الشعوب والأمم صورة ترى فيها ذاتها. ومع ذلك فإن تماشي حقوق الإنسان مع مسيرة التاريخ ينبغي ألا يغير ما يشكل جوهرها الحقيقي، وهو عالميتها». وفي مكان آخر نراه يقول «... فالعالمية صفة متأصلة في حقوق الإنسان». والميثاق قاطع في هذا الشأن: فالمادة ٥٥ تقرر أن تعمل الأمم المتحدة على «أن يشيع في العالم احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للجميع بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين ولا تفريق بين الرجال والنساء، ومراعاة تلك الحقوق والحريات فعلا». وعنوان الإعلان الصادر عام ١٩٤٨ الذي يسمى «العالمي» وليس «الدولي» يعزز هذا المنظور. ومع ذلك، يتحتم أيضا أن يكون مفهوم العالمية هذا مفهوما بوضوح ومقبولا من الجميع، إذ سيكون من قبيل التناقض أن يقدر لضرورة العالمية هذه، التي يستند إليها تصورنا

المشترك لحقوق الإنسان، أن تصبح مصدرا لسوء الفهم فيما بيننا، ولذلك يجب أن يقال بأوضح شكل ممكن إن العالمية ليست شيئا مفروضا أو مقررا، ولا هي تعبير عن الهيمنة العقائدية لمجموعة من الدول على بقية العالم»[٣٦]، وحرص الأمين العام في المناسبة نفسها على أن يبرز الإقليمية كمكمل للعالمية. وخص النسبية الثقافية بمكان متواضع لا يعرض للخطر مقتضيات العالمية.

وجاء المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان ليؤكد أن «الطبيعة العالمية لهذه الحقوق والحريات» لا تقبل أي نقاش (أولا: الفقرة ١) وأن الترتيبات الإقليمية تؤدي دورا أساسيا في تعزيز وحماية حقوق الإنسان. وينبغي لها تدعيم المعايير العالمية لحقوق الإنسان (أولا: الفقرة ٣٧). ويجد التعبير عن العالمية أفضل تعبير له في العبارة التالية من إعلان فيينا: «جميع حقوق الإنسان عالمية، وغير قابلة للتجزئة ومترابطة ومتشابكة». ولكن هذا الموقف الصلب من جانب الإعلان بخصوص العالمية لا يعني تجاهل «أهمية الخاصيات الوطنية والإقليمية ومختلف الخلفيات التاريخية والثقافية والدينية» (أولا: الفقرة ٥). ويرضي هذا الموقف من جانب المؤتمر مؤيدي النسبية الثقافية. ولكن من دون التنازل قيد أنملة عن عالمية حقوق الإنسان.

وهكذا فإنه يمكن القول: إن عالمية حقوق الإنسان قد خرجت منتصرة ومعززة في المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان. ولا شك في أن الأمم المتحدة قامت بدور لا ينكر في وضع قواعد القانون الدولي لحقوق الإنسان. ولكن وجود هذه القواعد العالمية ليس كافيا في حد ذاته لتحقيق عالمية هذه الحقوق. والأهم من هذا كله هو أن تصبح الدول أطرافا في الصكوك الدولية التي تتضمن هذه القواعد وأن تطبقها فعلا. والواقع أن العمل من أجل عالمية حقوق الإنسان، كما هو الشأن في مجال حقوق الإنسان ذاته، هو بطبيعته عمل دؤوب دائم لا يكاد يتوقف حتى يبدأ من جديد. والعالم أحوج ما يكون الآن إلى الحرص على عالمية حقوق الإنسان، في وقت يتسم خطاب حقوق الإنسان في كثير من الأحيان بالبعد عن العالمية، وفي وقت تسود فيه معايير الانتقائية والكيل بمكيالين، ويقع فيه تسييس حقوق الإنسان.

ولا ينطلق دعاة الخصوصية في الوطن العربي، من غير الأنظمة السياسية - لا تقتصر الدعوة للخصوصية على العرب والمسلمين - من موقف مناوئ لحقوق الإنسان، وإنما هم ينطلقون من موقف رافض للغرب وللسياسات الغربية التي تمارس على دول الجنوب. أما النظم السياسية فهي في الوقت الذي تتحالف فيه مع الغرب وتقبل بالمسلمات الاقتصادية لليبرالية في المجتمعات الغربية المعاصرة، ولاسيما الخصخصة واقتصاد السوق، فإنها ترفض مسلماته السياسية وتبعاته في مجال حقوق الإنسان والحريات العامة.

خاتمة

لا شك في أن محاولة كتابة خاتمة لدراسة عن بعض مشكلات القانون الدولي لحقوق الإنسان ليست بالمحاولة السهلة، ولكن من الواضح أن الدراسة تظهر الاهتمام البالغ الذي حظي به هذا القانون، ولا سيما في السنوات الأخيرة، وإن كانت مكانته ليست واحدة في جميع الدول وفي جميع المناطق. ولا يعني ازدهار القانون الدولي لحقوق الإنسان أن القضية التي يتبناها قد أصبحت في أفضل أحوالها، صحيح أن نظما شمولية قد اختفت من الوجود أخيرا، وأن دولا أكثر أصبحت تلجأ إلى الانتخابات الحرة، غير أن الإنسان يجد نفسه مجردا من العديد من حقوقه وحرياته في العديد من الدول، وخاصة دول المنطقة، التي تصنف في معظمها في قائمة الدول الأسوأ أداءً في مضمار حقوق الإنسان.

وتظهر الدراسة طبيعة حقوق الإنسان التي هي في حراك دائم، وهي أسرع وتيرة في أوروبا منها على الصعيد الدولي، أو على صعيد أي منطقة جغرافية أخرى من العالم. فالدول الأوروبية لا تكاد تفرغ من إعداد صك إقليمي خاص بحقوق الإنسان، حتى تبدأ من جديد في الإعداد لصك آخر (آخر هذه الصكوك البروتوكول رقم «١٣» الذي اعتمد في الثالث من شهر مايو ٢٠٠٢، والذي ألغى عقوبة الإعدام في كل الظروف، ومن قبله الاتفاقية الأوروبية لحظر الاستنساخ البشري لعام ١٩٩٨).

والقانون الدولي لحقوق الإنسان مدعو إلى مواصلة دوره في الانتصار لقضية حقوق الإنسان، وهو يواجه تحديات جديدة لا بد من أن يبحث عن حلول مناسبة لها، ولعل في مقدمتها الإمكانات الجديدة والمقلقة التي تتيحها التطورات العلمية في مجال علم الأحياء، وتراكم الحقائق المعلوماتية الخاصة بالأفراد، والهيمنة المتزايدة لوسائل الاتصال الجماهيري على العقل الجماعي، وأخيرا وليس آخرا المخاطر الناجمة عن إضعاف سلطة الدولة التي هي شرط لا غنى عنه لازدهار حقوق الإنسان. ونجاح القانون الدولي لحقوق الإنسان في معالجة هذه المسائل، واستمراره في معالجة المسائل الأخرى العديدة التي اخذ على عاتقه التصدي لها، لا غنى عنه لوقف التراجع الحالي في حقوق الإنسان الذي نأمل أن يكون تراجعا عارضا.

هوامش البحث

1 انظر في هذه الموضوعات محمد علوان، حقوق الإنسان في ضوء المواثيق الوطنية والمواثيق الدولية، مطبوعات كلية الحقوق، جامعة الكويت، ١٩٨٩، ص٧٧ وما يليها.

2 Rene´ Cassin, La De´claration universelle et la mise en oeuvre des droits de L'homme, RCADI, 1951, t.79, p.289.

3 على سبيل المثال المادة ٢٦ من العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، والمادة ٤٨ من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، والمادة ٧٤ من اتفاقية الدول الأمريكية لحقوق الإنسان، والمادة ٦٣ من الميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب، والمادة ٦٦ من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان.

4 على سبيل المثال يشترط لدخول العهدين في النفاذ التصديق عليهما من (٣٥) دولة، أما الاتفاقية الأوروبية فتدخل في النفاذ بعد التصديق عليها من عشر دول، وتدخل الاتفاقية الأمريكية في النفاذ بعد التصديق عليها من (١١) دولة، ويدخل الميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب بعد التصديق عليه من (٢٦) دولة.

5 «٩» سنوات بالنسبة إلى العهدين و«٢» سنوات بالنسبة إلى الاتفاقية الأوروبية و«٩» سنوات بالنسبة إلى اتفاقية الدول الأمريكية و(٥) سنوات بالنسبة إلى ميثاق الأفريقي.

6 لزم مرور «٣» سنوات لكي تباشر اللجنة المعنية بحقوق الإنسان اختصاصها وفق المادة «٤١» من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، ولزم انقضاء «٥» سنوات لقبول حق الطعن الفردي المنصوص عليه في الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان في المادة ٢٥ من الاتفاقية، ولزم مرور «٨» سنوات لقبول اختصاص المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان وفق المادة ٤٦ في الاتفاقية. وقد دخلت اتفاقية مناهضة جميع أشكال التمييز العنصري لعام ١٩٦٥ إلى النفاذ في عام ١٩٦٩، أي بعد (٣) سنوات من عقدها، أما النص الخاص بمباشرة لجنة مناهضة التمييز العنصري لاختصاصها فلم يدخل في النفاذ إلا بعد «١٧» عاما (٣ ديسمبر ١٩٨٢).

7 لا يدخل الميثاق في النفاذ إلا بعد شهرين من تاريخ إيداع وثيقة التصديق أو الانضمام السابعة لدى الأمانة العامة للأمم المتحدة.

8 الكويت هي الدولة الخليجية الوحيدة الطرف في العهدين منذ السادس والعشرين من مايو ١٩٩٦.

9 لجنة حقوق الإنسان - تقرير الأمين العام، E/CN.4/1994/42. 10 Feb. 1994.

10 تختص اللجنة المعنية بحماية حقوق العمال المهاجرين وأفراد أسرهم بالنظر في الشكاوى الفردية (م/٧٧ من الاتفاقية الدولية لحماية حقوق العمال المهاجرين وأفراد أسرهم لعام ١٩٩٠). ولكن اللجنة لم تنشأ بعد بسبب عدم دخول الاتفاقية المعنية في النفاذ، وتبذل حاليا جهود من أجل تمكين اللجنة المعنية بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في النظر في الرسائل الفردية المتعلقة بالعهد الدولي الخاص بهذه الحقوق، وذلك عن طريق اعتماد بروتوكول اختياري ملحق بالعهد.

11 T. Burgenthol et A. C.Kiss, La protection internationale des droits de L'homme, 1991, p: 96 ets.

12 اعتمدت منظمة الوحدة الأفريقية (الاتحاد الأفريقي الآن) بروتوكولا لإنشاء محكمة أفريقية لحقوق الإنسان والشعوب في عام ١٩٩٨، يؤمل أن يسهم في تفعيل النظام الأفريقي.

13 انتهت اللجنة الأوروبية من فحص الطلبات التي سبق أن أعلنت قبول النظر فيها، وتوقفت عن الوجود في أكتوبر ١٩٩٩.

14 الأمم المتحدة «المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان، إعلان وبرنامج عمل فيينا، يونيو ١٩٩٤، نيويورك ١٩٩٥.

15 Yearbook of the ILC, 1966, Vol. II, pp.253-255.

16 I.C.J., Rec. 1971, p.55.

17 اتخذت اللجنة هذا الموقف في قضية رفعتها النمسا ضد إيطاليا عام ١٩٦١.
Req. no. 788/60, Ann. De la CEDH, vol. 4, p.139 ets.

18 Ac/ 24 Sept. 1992, Effets des reserves sur L'entree´ en vigueur de la CEDH, R U D M, 1992, P. 294, par. 29.

19 انظر محمد علوان، مرجع سابق، ص١٨٩.

20 انظر محمد الموسى، التحفظات على أحكام المعاهدات الدولية لحقوق الإنسان - نظام قانوني خاص، دراسة مقبولة للنشر في مجلة الحقوق، الكويت.

21 من قبيل ذلك، المادة الثانية من الاتفاقية الدولية التكميلية لإبطال الرق وتجارة الرقيق والأعراف والممارسات الشبيهة بالرق لعام ١٩٥٦، والمادة التاسعة من الاتفاقية الخاصة بمكافحة التمييز في مجال التعليم لعام ١٩٦٠، والبروتوكول السادس المكمل للاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان والخاص بإلغاء عقوبة الإعدام لعام ١٩٨٣.

22 من هذا القبيل الاتفاقية الأوروبية (المادة ٦٤ التي لا تجيز التحفظات العامة)، واتفاقية الدول الأمريكية لحقوق الإنسان (م/٧٥)، والاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري (م/٢٠).

23 من هذا القبيل نص م/٤٢ من اتفاقية الأمم المتحدة بشأن اللاجئين لعام ١٩٥١، التي لا تجيز التحفظ على أي نص من نصوص الاتفاقية، باستثناء المواد: الأولى الخاصة بتعريف اللاجئ والثالثة الخاصة بمبدأ عدم التمييز، والرابعة الخاصة بحرية العبادة، والفقرة الأولى من المادة السادسة عشرة الخاصة بحرية اللجوء إلى القضاء، والمادة ٣٢ بشأن حظر الطرد أو الإعادة إلى البلدان التي يتعرض فيها اللاجئ المبعد إلى خطر الاضطهاد، والمواد ٣٦-٤٦ بشأن الأحكام النهائية في الاتفاقية.

24 من هذا القبيل العهدان الدوليان لحقوق الإنسان والميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب والميثاق العربي لحقوق الإنسان.

25 انظر في دقة التفرقة بين التحفظ والإعلان التفسيري
M.N Schaw, International Law, second edition, Grotius Publications, 1986, P.468; J.G Starke, Introduction to International Law, minth edition, butterworths, 1984, p.445.

26 Rapp. Du 5 mai 1982, Dec. et Rapp. No. 31, p.120 ets.

27 Série A, Vol. 132, par. 48 et 49.

28 Comm. No. 220/1987, RUDH, 1991, P.176.

29 انظر في هذا الصدد قرار محكمة العدل الدولية في قضية الجرف القاري لبحر الشمال C.I.J., Recueil, no 63, pp. 38-39 (1999).

30 انظر في موضوع القواعد الآمرة، محمد علوان، مرجع سابق، ص٢٣٢.

31 Georges Scelles, précis du droit des gens, sirey, T. II, 1934, pp. 15. 31 et suiv.

32 Ann. CDF, 1966, II, P.270.

33 Roberto Ago, Droit des traités à la lumière de la convention de Vienne RCADI, 1971, III, t. 324 note 27.

34 اعتمدت هذه الملاحظة العامة بتاريخ ٢ نوفمبر ١٩٩٤، وهي منشورة في الوثيقة /CCPR/C21/Rev.1 Add.6, para.8. انظر:
G.Cohen-Jonathan, "les reserves dans les traits europopéenns et internationaux". Revue générale de droit international public, 1996, no 4, pr. 915-949.

35 محمد علوان، المرجع السابق، ص٢٣٧و٢٣٨.

36 I.C.J., Rec. 1995, para. 29

37 I.C.J., Rec. 1996, para. 31

38 R. G. I. P., 1990, p.234

39 R. G.D.I.P., 1992, pp. 264 et ss.

40 R.G.D.I.P., 1998, pp. 491-492.

41 انظر محمد علوان، «بنود التحلل من الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان» مجلة الحقوق، السنة التاسعة، العدد الثاني، يونيو ١٩٨٥، ص١٦٥.

42 Frédéric surde, Droit international et europeén des droits de l'homme P.U.F., 1995, P. 117.

43 CCPR/ C/ 21/ Rev.1/ Add.6, para. 10.

44 William A. Schabas, "Reservations to Human Rights Treaties: Time for Innovation and Reform", Annuaire Canadien du droit international, 1994, p. 40.

45 Jean Dhommeau, Jurisprudence du comité des droits de l'homme des Nations Unies (Nov. 1996 - Nov. 1998), A.F.D.I., 1990, pp 613.

46 Chrysostomos et autre c/Turquie, RUDM, 1001, p. 193.

47 من هذا القبيل اتفاقية الحقوق السياسية للمرأة لعام ١٩٥٢ (م/٧)، واتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة لعام ١٩٧٩ (م/٢٨)، وتعهد اتفاقية مناهضة جميع أشكال التمييز العنصري لعام ١٩٦٥ للدول الأطراف بمهمة البت في تماشي التحفظ مع موضوع الاتفاقية أو الغرض منها (م/٢٠). هذا على الرغم من أن الاتفاقية تتضمن آلية للإشراف على تنفيذ أحكامها انظر F.Surde, op. cit., p. 118

48 J.M. Becet et D.Colard, Les droits de L'homme, Dimensions nationals et internationals, Economica, 1982, p. 35.

49 Jean Rivero, Idéologies et techniques dans le droit des Libertés publiques, Etudes offertes à J.J. Chevalier, cujas, 1977, p.254.

50 يصطدم هذا الحق بمبدأ عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول. ومن تطبيقاته، التي يطول الحديث فيها وفي مشروعيتها، التدخل العسكري الغربي لحماية أكراد العراق في عام ١٩٩١، وعملية «استعادة الأمل» في الصومال في عام ١٩٩٢، وحملة حلف شمال الأطلسي ضد صربيا لحماية ألبان كوسوفو في عام ١٩٩٩. هذا ولم يظهر حق التدخل في أي صك خاص بحقوق الإنسان.

51 ويقابل هذه «الحقوق - الديون» الحقوق الخاصة بالإنسان Droits - attribus وهي الحقوق المدنية والسياسية التي لا تشكل ديونا على المجتمع لأنها سابقة على وجوده.

52 J.M. Becet et K. Vasak, "De Quelques Problèmes des droits de. l'homme de la fin du 200 siècles", in "présence de droit public et des droits de l'homme", Mélangges

offerts à Jacques velu, T.2, Bruyland, Bruxelles, 1992.

Ibid. 53

Kéba M'Bow, in "Droits de L'homme et relations internationals" Masson, 1989, p. 106. 54

J. Chevallier, "L'Etat de droit", R.D.P., 1988, p.313 ets. 55

B. Lasserre, N.Lenoir, B.Strin, "La transparence administrative", P.U.F., coll. politique d'aujourd'hui, 1987. 56

لا يجوز المبالغة في عالمية الإعلان، فقد أوضح أحد أعضاء لجنة الدستور في ٢٠ يوليو ١٧٨٩ حدود هذه العالمية، حين فرق بين المواطنين النشطاء والمواطنين السلبيين (النساء والأطفال والأجانب وجميع هؤلاء الذين لا يسهمون في دعم المؤسسة العامة. ولم يتطرق الإعلان لموضوع الرق الذي لم يلغ في فرنسا إلا في عام ١٨٤٨. 57

RenéCassin, op.cit., p.237-367 58

بلغ عدد الدول الممتنعة عن التصويت على الإعلان ثماني دول. 59

P.Tavernier, "Droits de L'homme et démocratie: Quelques réflexions sur la protection internationale des droits de l'homme", Annuaire du Tiers Monde, vol.IV, 1985-1986, pp. 131-149. 60

Gros Espielle, "La convention américaine et la convention européenne des droits de l'homme. Analyse comparative", Recueil des cours de l'A c. de droit international, t. 218, 1989, pp.169-411. 61

Ouguergouz, "la charte africaine des droits de L'homme entre traditions et modernité, Paris: P.U.F., 1993, 510 p. 62

نذكر منها خاصة مجموعة أمم جنوب شرق آسيا (Asean)، ومجموعة جنوب المحيط الهادي، ومجموعة الدول الآسيوية المطلة على المحيط الهادي للتعاون الاقتصادي، ومنظمة التعاون الاقتصادي. 63

J.D. Waiko, "les droits de l'homme: La perspective mélanésienne" Enseignement des droits de L'homme, Paris: Unesco, 1989, pp. 16-24. 64

Tavernière, "L'Anneé des Nations Unies. Questions Juridiques", A.F.D.I., 1977, P.608. 65

R.Falk, "False universalisme and the geopolitics of exclusion: the case of Islam" contribution présentéw au collogue de Princeton of 24-26 mai 1969. 66

P.Taverniére, "L'O.N.U. et L'affirmation de l'universalité des droits de l'homme", Rev. trim. des droits de l'homme, 1997, p.379. 67-68-69

Beijing information, no 16, 19 avril 1993, p.11. 70

S.P. Huntington, "The clash of Civilisation?", Foreign affairs, Summer 1993, pp. 22-49; A.E. Mayer, "universal versus human rights: a clash of cultures or a clash with a construct? Michigan Journal of International Law, Winter 1994, pp. 307-404. 71

الأمم المتحدة، المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان، مرجع سابق. 72

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 31 أبريل - يونيو 2003

الحماية الجنائية لحقوق الإنسان

تأليف: د. خيري الكباش(*)
عرض وتقديم: د. محمد الفيلي(**)

مقدمة

يندر أن نجد موضوعا محلا لاتفاق واختلاف في آن واحد كموضوع حقوق الإنسان، فكل يدعي وصلا بليلى، ومع ذلك فوصل ليلى في عيون من يدعي ذلك مختلف عليه، وهذا الاختلاف قد يكون ناتجا عن تصور عقائدي متباين لحقوق الإنسان، وقد يكون السبب راجعا لاختلاف المصالح. وكاتب هذه الدراسة يحاول أن يقدم صورة نموذجية لوصل ليلى.

والدراسة المعروضة تكتسب أهمية خاصة لسببين: الأول منهما متصل بموضوعه، وهو الحماية الجنائية لحقوق الإنسان، ذلك أن الدراسات الجنائية وإن كانت متصلة بالضرورة بحقوق الإنسان لأن موضوعها محكوم بمبدأ شرعية الجرائم والعقوبات، كما أن الإجراءات المتصلة بتقرير الإدانة وتنفيذ العقوبة تقود إلى تحقيق حماية لحقوق الإنسان، إلا ان المختصين بالدراسات الجنائية لا يركزون بشكل كاف على هذه الحقيقة: إذن فنحن أمام دراسة موضوعها ليس فقط القانون الجنائي بشقيه الموضوعي والإجرائي، ولكننا أمام دراسة تصرح بدءا من عنوانها بأنها بصدد تحديد هدف للبحث الجنائي وهو حماية حقوق الإنسان، أو بالأحرى إعادة التذكير بأن هناك سببا مهما من أسباب وجود القانون الجنائي، بما يحتويه من تجريم وعقاب وإجراءات تحكمهما، وهو احترام حقوق الإنسان. ويترتب على هذا النظر وجوب بحث القانون الجنائي والتعامل معه من خلال هذا الهدف. والسبب الثاني لأهمية الدراسة الراهنة هو الخلفية المهنية للباحث فهو عضو في النيابة العامة. وقد مارس عمله في مصر وفي الكويت، وهو بهذه الصفة يضفي على البحث نفسا عمليا. والدراسة المنشورة

(*) مستشار بالاستئناف في المحاكم المصرية - وكيل النائب العام في نيابة العاصمة - الكويت.
(**) كلية الحقوق - جامعة الكويت - الكويت

قد أعدت كرسالة لنيل درجة الدكتوراه في القانون، وقد نوقشت أمام قسم القانون الجنائي بكلية الحقوق في جامعة الإسكندرية وهي تقع في ٩٩٨ صفحة.

والدراسة مكونة من ثلاثة أبواب:

- ماهية الحماية الجنائية ومصادرها
- منهج الحماية الجنائية لحقوق الإنسان
- ضمانات الحماية الجنائية لحقوق الإنسان

وإذا كان صحيحا أن موضوع حقوق الإنسان - كعنوان مستقل - لم يكن مطروحا قبل نجاح المذهب الفردي وتأكيد تأثيره في التشريعات، إلا أن مشكلة حقوق الإنسان كانت، بالتأكيد، موجودة قبل ذلك ومن هذه الزاوية فإن كل النظم القانونية السابقة على ظهور المذهب الفردي تكون، بلا شك، قد تعاملت مع موضوع حقوق الإنسان، ولذلك فإن الدراسات المقارنة في هذا الصدد تكون مجدية بالتأكيد. والباحث من زاوية الاقتناع الإيماني ومن زاوية المصلحة - أيضا - يحاول أن يسند دراسته للحماية الجنائية لحقوق الإنسان كما تقررها الوثائق الدولية، لاسيما الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والعهدان الدوليان الخاصان بالحقوق المدنية والسياسية، وبالحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وبالمقارنة بموقف الشريعة والفقه الإسلامي وبموقف التشريعات الوطنية وفي مصر بالذات.

الباب الأول
ماهية الحماية الجنائية ومصادرها

الباب الأول من هذه الدراسة، كما هو واضح من عنوانه، يحاول الإجابة عن سؤالين:

- ما حقوق الإنسان التي تنصب عليها الحماية الجنائية؟
- ما مصادر الحماية الجنائية لحقوق الإنسان؟

والإجابة عن السؤال الأول تقتضي - بداية - تحديد مفهوم الإنسان محل الحماية، ويلاحظ في هذا الصدد أن الإنسان محل الحماية هو الإنسان مجردا عن فكرة انتمائه لجنسية من الجنسيات، أو لجنس من الأجناس، أو لحالة من الحالات، وهذا المفهوم، كما يقرر الباحث، تشترك فيه قواعد الشريعة الإسلامية مع قواعد الشرعية الدولية. ومع ذلك فإن الباحث يلاحظ أن الفرد لم يكن مخاطبا بالقواعد القانونية في القانون الدولي قبل الحرب العالمية الأولى: إذ إن أشخاص القانون الدولي كانت الدول أساسا، ثم أضيف إليها المنظمات الدولية، أما بعد اكتمال عناصر القانون الدولي لحقوق الإنسان في إطار ميثاق الأمم المتحدة، والعهدين الدوليين لحقوق الإنسان، فإن الفرد أصبح من أشخاص القانون الدولي، إذ إنه من أسباب وجوده، كما أن الفرد، في بعض الحالات، مستقلا عن أي دولة من الدول، أصبح قادرا على

تفعيل أدوات القانون الدولي. وإذا ما انتقلنا إلى حقوق الإنسان المحمية جنائيا فإننا نلاحظ أن المواثيق الدولية - وهي في ذلك تساير ما استقر عليه العمل في القوانين الوطنية، وما نتج عن تطور نظرية الحقوق والحريات العامة - تقسم حقوق الإنسان إلى طائفتين: الحقوق والحريات ذات الطابع الفردي، والحقوق والحريات ذات الطابع الاجتماعي والاقتصادي. وهذا التقسيم يتجسد في وجود العهدين الأساسيين في حقوق الإنسان، وهما العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، والعهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وبالرغم من التكاملية المهمة بين الطائفتين من الحقوق والحريات، وهي تكاملية يؤكد عليها كل من العهدين الدوليين، إلا أن الطائفة الأولى من حقوق الإنسان مرتبطة بإنسانية الإنسان من حيث وجودها. وبالتالي لا تستقيم إنسانية الإنسان من دون كفالتها. أما الطائفة الثانية فهي مرتبطة بحاجات الإنسان كفرد يعيش في إطار الجماعة، وإشباعها يرتبط بتدخل الدولة كي تقوم بتوفير الرعاية.

ويترتب على التحليل السابق عدد من النتائج:

أ - إذا كان التزام الدولة بضمان الطائفة الثانية من الحقوق والحريات مرتبطا بالقدرة التكليفية لكل دولة، فإن ذلك يسمح لها وهي بصدد القيام على إشباعها، بأن تقرر الأولية في ذلك للمواطنين، كما أنها تشكل التزاما ببذل عناية، ولذلك فهي لا تساءل عن النتائج إلا في إطار ما تملك من إمكانات، فإن الطائفة الأولى من الحقوق تفترض أساسا في الدولة عدم التدخل بانتهاكها، ولذلك فنحن بصدد التزام بتحقيق نتيجة، وليس مجرد بذل عناية، كما أن جزءا مهما من هذه الطائفة - باستثناء الحقوق السياسية - يتقرر للإنسان مجردا عن مفهوم المواطنة، فهي ضرورية لوجوده كإنسان، ولذلك لا يقبل فيها تمييز بين الوطني وغير الوطني، فالدولة تحاسب على عدم توفير هذه الحقوق لكل إنسان يعيش في كنفها.

ب - إن حقوق الإنسان المحمية جنائيا هي تلك الحقوق المتصلة بإنسانية الإنسان مجردة عن أي اعتبار آخر. ولذلك فإن القائمة التي يوردها المؤلف للحقوق المحمية جنائيا هي القائمة الموجودة في العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، مع استبعاد الحقوق السياسية لأنها خاصة بالمواطنين فقط.

ونلاحظ أن جهد المؤلف في المقارنة بين الحماية الجنائية لحقوق الإنسان في إطار القانون الدولي لحقوق الإنسان وبين الفكر الإسلامي تقوده إلى استنباط وجه للمقارنة بين النظامين من حيث تقسيم حقوق الإنسان.

فالمقاصد الشرعية التي تقود المجتهد في اجتهاده في تقرير الأحكام هي:

- الضرورات (حماية الدين والنفس والعقل والنسل والمال).
- الحاجيات.
- التحسينات.

وهو يرى أن الطائفة الأولى من حقوق الإنسان، وهي تلك المرتبطة بإنسانية الإنسان مجردا عن أي اعتبار آخر، أقرب إلى مفهوم الضرورات (حماية الدين والنفس والعقل والنسل والمال)، أما الطائفة الثانية من حقوق الإنسان فهي أقرب إلى الحاجيات والتحسينات. وهذه المقارنة بالرغم من عدم إجابتها عن بعض الأسئلة مثل درجة العلاقة بين الطائفة الثانية من الحقوق بالحاجيات والتحسينات وإلى أيهما هي أقرب؟ إلا أنها تبقى جهدا مشكورا قابلا للبنيان عليه.

وبعد أن أجاب الباحث، من خلال الفصل الأول من الباب الأول، عن السؤال المتعلق بماهية حقوق الإنسان المحمية جنائيا ينتقل في الفصل الثاني إلى السؤال الثاني عن مصادر الحماية الجنائية لحقوق الإنسان. وهو في هذا الفصل يعرض لأسئلة إضافية وهي القيود التي تحد من تنفيذ الحماية الجنائية لحقوق الإنسان، ووسائل تنفيذ الحماية الجنائية لحقوق الإنسان.

أولا مصادر الحماية: تحت هذا العنوان يطرح المؤلف ثلاثة مصادر، وهي المصدر الديني والمصدر الدولي والمصدر الوطني، وهو يطرح الدين الإسلامي باعتباره المصدر الديني لحقوق الإنسان المحمية جنائيا. ويقرر في هذا الصدد أن قواعد الشريعة الإسلامية تتسع لقبول فكرة التنظيم الوضعي لحماية حقوق الإنسان باعتبار أن هذه الحماية تدخل في إطار المصالح التي يرعاها الإسلام، ومع ذلك فهو يلاحظ أن الإسلام ليس تنظيما قانونيا فحسب، ولكنه اعتقاد شمولي يلتزم فيه المؤمن بالأحكام الشرعية بسبب اعتقاده بها. ويوضح المؤلف ضوابط بحث حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية من خلال بحث غير منشور، يورده المؤلف كاملا، للأستاذ الدكتور أحمد كمال أبوالمجد، وعنوانه «الإسلام وحقوق الإنسان»، وفيه يقرر أن البحث في هذا الموضوع يحفه عدد من المشاكل: منها اتجاه الباحثين المسلمين لتأكيد أسبقية الإسلام وفضله دونما اجتهاد تأصيلي، ومن الناحية الثانية فإن غير المسلمين لا يلتفتون إلى الخصوصية الفكرية في الشريعة الإسلامية. وهو يرى أحكام الفقه قابلة للتطور لأنها نتاج اجتهاد في فهم أحكام الشريعة الإسلامية، ويتم هذا التطوير من خلال عدد من التوجهات مثل ربط الفتوى بمقاصد الشريعة، واعتماد المصلحة والأولويات والتيسير، ويتم ذلك أيضا من خلال «قبول الاستفادة من التجارب التشريعية التي تمت خارج التاريخ الإسلامي وخارج الجغرافيا الإسلامية، اعتمادا على أن الحكمة ضالة المؤمن، وأنه ليس شرطا لقبول التراكيب السياسية والأبنية التشريعية أن يكون العمل قد جرى بها في صدر الإسلام، إذ الحكمة ضالة المؤمن، وحيث تكون مصلحة الفرد والجماعة فثم شرع الله، والعبرة في التشريع بالمقاصد والمعاني وليس بالألفاظ والمباني».

وإلى جانب المصدر الديني، كمصدر موضوعي للحماية الجنائية لحقوق الإنسان، فهناك التشريع الوطني في الدول الديموقراطية، وهو مصدر تاريخي في الواقع للقانون الدولي، إذ إن قواعد الأخير في هذا المجال تجد أصلها في القواعد القانونية التي صاغتها الدول المتقدمة في تشريعها الوطني.

ويلاحظ المؤلف أنه في إطار القانون الدولي العام ظهر فرع جديد وهو القانون الدولي لحقوق الإنسان، وهو قانون يتميز بخصائص تجعل له كيانا مستقلا إلى جوار قواعد القانون الدولي الإنساني والقانون الدولي الجنائي.

ثانيا القيود التي تحد من نطاق مصادر الحماية الجنائية: وبعض هذه القيود ناتج عن منهج الحماية مثل عدم التقرير صراحة بعدم جواز التحفظات أو تقرير منهج الاختيارية في الانضمام للبروتوكولات التي تنظم آلية خاصة لمتابعة التنفيذ. كما أن بعض هذه القيود ناتج عن آليات الشرعة الدولية لحقوق الإنسان ذاتها. وإذا ما عرضنا للقيود المستمدة من قواعد الحماية الدولية ذاتها فإننا نجد أمامنا مشكلة عدم اكتمال الكيان القانوني لبعض قواعد الحماية، مثل عدم إصدار التشريعات الوطنية الواجب إصدارها عندما لا تكون قواعد الحماية الدولية قابلة للتطبيق بشكل مباشر، والمؤلف يتبنى توجها فقهيا في هذا الصدد وهو تحريك المسؤولية التقصيرية للدولة؛ لأن عدم اتخاذ التشريعات المطلوبة قد ألحق ضررا بالفرد. وبطبيعة الحال فإن تفعيل هذا الحل رهين بوجود قضاء وطني خصب وعلى قدر كبير من الشجاعة. أما عن حالة عدم النشر التي تلجأ إليها بعض الدول بعد التصديق على الاتفاقية، فإنها من الناحية القانونية الدقيقة لا تؤثر في وجود القواعد القانونية، ولكنها تؤثر في جواز الاحتجاج بها لعدم وجود العلم المفترض، ومع ذلك فإن القواعد العامة للقانون تمنع على الدول المصدقة على الاتفاقيات المتعلقة بحقوق الإنسان الاحتجاج بواقعة عدم النشر، لأن علمها مفترض من خلال واقعة التصديق ذاتها. وإلى جوار مشكلة النشر وعدم تشريع القوانين الضرورية لتفعيل أحكام الشرعة الدولية لحقوق الإنسان، فهناك مشكلة موجودة في نصوص العهود الدولية المقررة لحقوق الإنسان ذاتها، ونعني بذلك نصوص التحلل ونصوص التقييد. ويلاحظ أن نصوص التحلل في واقع الحال تشكل قيودا أقل خطورة، ذلك أنه وفق هذه الآلية فإن الدول عندما تكون في مواجهة خطر داهم وعام يهدد كيانها، تستطيع أن تقرر عدم التزامها بضمان احترام بعض حقوق الإنسان، ولكن ذلك يجب أن يكون محاطا بالضمانات التالية:

- صدور إعلان مسبق يحدد القواعد التي تقرر الدول أنها مضطرة لعدم أعمالها.
- الا يمس مثل هذا الإجراء بعض حقوق الإنسان الأساسية، وألا يكون مقترنا بإجراءات تمييزية على أساس الجنس أو الدين أو الأصل العرقي.
- أن يتوقف هذا الإجراء حال انقضاء الظرف الخاص.

وهذا التنظيم الذي تقرره بعض العهود الدولية (المادة الرابعة من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية) يجد جذوره في قوانين الطوارئ أو قوانين الأحكام العرفية المعروفة في القوانين الوطنية.

وإلى جانب النصوص التي تقرر إمكان التحلل من الالتزام بضمان بعض حقوق الإنسان، فإن الاتفاقات المنظمة لحقوق الإنسان على المستوى الدولي أو على المستوى الإقليمي تقر بإمكان وضع قيود على ممارسة حقوق الإنسان، وهي في مجملها قيود تتصل بضمان احترام النظام العام والآداب وحريات الآخرين، وبالرغم من الطبيعة العائمة لهذه القيود إلا أن وجود رقابة دولية على تطبيقها يجعل خطرها محدودا نسبيا.

وإذا ما تركنا جانبًا القيود المستمدة من قواعد الحماية الدولية ذاتها فإننا نواجه قيودا أخرى متصلة بهذه الحماية، ولعل أبرزها من الناحية العملية هي مسألة التحفظات، ونظام التحفظات معروف في مجال الاتفاقيات الدولية، وهو محاط بعدد من القواعد التي تحكمه ومنها وجوب الإعلان المسبق، وهو إعلان بطبيعة الحال يجب أن يكون محددا واضحا وله أثر في سريان المعاهدة بالنسبة إلى الأطراف التي تقبله، كما أن التحفظ لا يجوز أن ينصب على الالتزام الأساسي في المعاهدة، وإلا كان من الناحية العملية رفضا كاملا لها. وانطلاقا من الأفكار السابقة يرى الباحث أن التحفظ غير جائز في أحكام الشرعة الدولية لحقوق الإنسان، لأنه يتناقض مع الغاية من وجود هذه الشرعة. وهو في هذا الإطار ينتقد الموقف المصري الذي أعلن حين انضمامه للعهدين الدوليين لحقوق الإنسان أن انضمامه مقرون بعبارة «مع الأخذ في الاعتبار أحكام الشريعة الإسلامية وعدم تعارضهما معها».

إذ إن مثل هذه العبارة تمتاز بعدم الوضوح، فهي لا تحدد ما يعتبر مخالفا لأحكام الشريعة الإسلامية مما هو وارد في العهدين، كما أن اعتبار «أحكام الشريعة الإسلامية جزءا من النظام العام في الدولة يزيل مخاطر الوقوع في التصادم، إن وجد، بين أحكام الشريعة ونصوص الاتفاقيات الدولية في الموضوع.

وبعد أن عرض الباحث لمصادر الحماية الجنائية لحقوق الإنسان، والقيود التي تحد من أثر هذه المصادر، فإنه يعرض لوسائل الحماية الجنائية لحقوق الإنسان.

ثالثا الوسائل: وسائل حماية حقوق الإنسان جنائيا قد تتمثل في الحد من التجريم والجزاء الجنائي، باعتبار أن تجريم الفعل يزيل عنه صفة الحرية كي يدخله في إطار الممنوعات، ومع ذلك فإن الباحث، وهو محق في ذلك، يقرر أن وسائل الحماية الجنائية لحقوق الإنسان تتحقق أيضا بتجريم الأفعال التي تشكل انتهاكا لحقوقه.

أ- الحد من التجريم ومن الجزاء الجنائي: يلاحظ الباحث أن نصوص الشرعة الدولية عندما يتم التصديق عليها فإنها تصبح تشريعا واجب التطبيق من قبل القاضي الوطني، كما أنها بهذه الصفة تؤثر في التشريعات الوطنية السابقة عليها باعتبار أن اللاحق يلغي السابق في حدود تعارض السابق معه، وهو يشير إلى تطبيق قضائي مشهور في مصر، وهو الحكم الصادر بتقرير براءة بعض العمال من جريمة الإضراب، التي استقر العمل في مصر على

تقرير وجودها استنادا إلى نصوص تجريم امتناع الموظفين ومن في حكمهم عن العمل، متى ما كان ذلك بغرض تحقيق هدف من هذا الامتناع. وقد قرر القاضي بأن انضمام مصر للعهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية، وتقرير هذا العهد بأن الإضراب حق مكفول للإنسان (م ٨ فقرة د من الاتفاقية) يعني وجوب صدور حكم بالبراءة (القضية رقم ١٦٥/ ١٩٨٦ «جنايات ١ أمن دولة عليا طوارئ» المعروفة باسم قضية إضراب العاملين بسكك حديد مصر). ومع ذلك فإن الباحث يقرر بأن تنظيم الإضراب على نحو لا يؤدي إلى تجريمه بشكل كامل يسمح بتقرير الجزاء على مخالفة أحكام التنظيم.

ويلاحظ الباحث أن تقرير الشرعة الدولية لحقوق الإنسان لبعض الحقوق، مع وضع قيود على هذه الحقوق، مثل حق التعبير عن الرأي بحدود النظام العام واحترام مشاعر الآخرين، يرتب على المشرع التزاما بعدم توسيع نطاق التجريم إلى حد يزيل فيه أصل الحرية، بل يتعين عليه أن يقود تشريعه إلى أقرب نقطة من المعايير الدولية. وهو يضرب مثالا لذلك بوجود تشريعات تجرم التعبير عن الرأي في الأماكن الدينية متى كان مثل هذا التعبير عن الرأي يتضمن «قدحا أو ذما في الحكومة أو في قانون أو في مرسوم أو في قرار جمهوري أو في عمل من أعمال جهات الإدارة العمومية» (م ٢٠١ من قانون العقوبات المصري).

فهذا التشريع يتعارض مع الضوابط التي وضعتها المادة ٢٠ من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، التي تقرر أن القيود على حرية التعبير تتوافر في حالة الدعوة من أجل الحرب، أو الدعوة للكراهية القومية أو العنصرية أو الدينية، أو من شأنها أن تشكل تحريضا على التمييز أو المعاداة أو العنف. كما أنه لا يتطابق مع المعايير التي وضعها نص المادة ١٩ من العهد ذاته.

ويضرب الباحث مثالا إضافيا لازورار المشرع الوطني عن التوجيهات الدولية بالحد من التجريم والعقاب، وذلك في حالة سجن المدين لمجرد عجزه عن الوفاء بالتزام تعاقدي، وهو يورد قائمة من ثلاث جرائم هي في حقيقتها مخالفة للمبدأ السابق، ومنها جرائم التفالس.

ب- الحض على التجريم والعقاب الجزائي كوسيلة للحماية الجنائية لحقوق الإنسان: عندما تقرر الشرعة الدولية لحقوق الإنسان تحريم التعذيب أو المعاملة الحاطة بالكرامة الإنسانية، أو تقرر حق الإنسان في الحياة، فإن تجريم الأفعال التي تشكل انتهاكا للحقوق السابقة وتقرير عقوبة عليها يصبحان أمرا لازما.

ذلك أن غياب التجريم والعقاب في هذه الفرضيات يقيد - في واقع الحال - من جدوى تقرير واقعة الحماية. والباحث يلاحظ في هذا الصدد أن انضمام الدولة للاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان لا يرتب في ذاته عقوبة على مخالفة ضمانات حقوق الإنسان، ذلك أن القاضي الجنائي لا يملك تقرير عقوبة لم يقررها المشرع، وبالرغم من ذلك فإن المضرور من انتهاك

الحقوق المقررة يستطيع سلوك أسلوب دعوى التعويض بسبب القصور التشريعي الذي ألحق به ضررا. وفي إطار ربط التجريم والعقاب بتحقيق حماية جنائية فعالة لحقوق الإنسان يلاحظ الباحث أن حق الإنسان في الحياة يستوجب سعي الدول لتجريم واقعة عرض غذاء ملوث إشعاعيا أو كيميائيا للاستهلاك البشري، وهو يلاحظ أن المشرع الوطني في مصر والكويت مطالب ببذل جهد إضافي في هذا المجال.

الباب الثاني
منهج الحماية الجنائية لحقوق الإنسان

عندما نتكلم عن منهج الحماية الجنائية لحقوق الإنسان، فإننا في واقع الحال، نتكلم عن السياسة الجنائية التي ينتهجها المشرع، وتعني بذلك أن المشرع عندما يقرر تجريم فعل من الأفعال وتحديد عقوبة له، وحتى عندما يحدد الإجراءات اللازمة للوصول للإدانة وأسلوب تنفيذ العقوبة، فإنه يفعل ذلك كله من خلال هدف يريد تحقيقه، وهذا الهدف هو الذي يملي على المشرع موقفه، وكلما كان الهدف واضحا وعلميا، وكان الإجراء مرتبطا بالهدف، فإن المشروع يحقق نجاحا. ومن أغراض السياسة الجنائية المفترضة تحقيق حماية لحقوق الإنسان. والبحث في منهج الحماية الجنائية لحقوق الإنسان يستلزم عرض ضوابط الشرعية الموضوعية والإجرائية في ضوء مصادر الحماية الجنائية لحقوق الإنسان.

اولا: ضوابط الشرعية الموضوعية: وهذه الضوابط تتصل بالتجريم **كما تتصل بالعقاب.**

أ - ضوابط الشرعية الموضوعية المتصلة بالتجريم: كي نقرر أن تشريعا من التشريعات الجنائية أتى محترما لحقوق الإنسان، فإنه يلزم عليه احترام الضوابط التالية:

١ - الالتزام بالضرورة في التجريم: الأصل في تصرفات الناس الإباحة، والتجريم خلاف للأصل، فلا يجوز اللجوء إليه إلا عندما يكون ذلك ضروريا، وهو ضروري عندما يشكل السلوك بغيا على مصالح معتبرة للجماعة، وعدم احترامها يلحق بالجماعة ضررا، ومثال ذلك تجريم فعل القتل، لأنه يشكل انتهاكا لحق القتيل في الحياة، وهو يشكل انتهاكا لحق بقية الأفراد بالإحساس بالأمان على أنفسهم. وإذا كانت المصلحة المراد حمايتها قابلة للحماية بأسلوب آخر غير التجريم، يصبح غير ضروري، وبالتالي هو مخالف للمعيار الأول.

٢ - لا يكون التجريم إلا بقانون: الأصل في إخراج الأفعال من دائرة الإباحة إلى دائرة الجريمة أن يكون ذلك بناء على تقرير المشرع، ومع ذلك فإن بعض الدساتير الوطنية تقرر أن التجريم يكون بناء على قانون، وهذا يعني أن اللوائح الصادرة عن السلطة التنفيذية قد تشارك في مسألة التجريم، بشرط أن تكون مستندة إلى قانون. وهذا المنهج يتعارض مع جوهر الضمانة التي نحن بصددها، فالسلطة التنفيذية ليست هي المشرع الذي انتخبته الأمة، ولذلك

فإن القضاء الدستوري قد استقر في كثير من البلاد على أن تجريم السلوك بناء على قانون وليس مباشرة بقانون غير جائز إذا ما كانت العقوبة المقررة عقوبة سالبة للحرية.

٣ - تحديد عنصر التكليف الجنائي بشكل واضح: كي يكون الإنسان بمأمن من ارتكاب السلوك الذي يجرمه القانون فإن المشرع يلزمه توضيح ما يعتبره جريمة. وفي هذا تقرر المحكمة الدستورية العليا في مصر «أن النصوص العقابية لا يجوز من خلال انفلات عباراتها أو تعدد تأويلاتها، أو انتفاء التحديد الجازم لضوابط تطبيقها، ان تعرقل حقوقا كفلها الدستور، فقد تعين ألا تكون هذه النصوص شباكا أو شراكا يلقيها المشرع متصيدا باتساعها أو بخفائها المتهمين المحتملين» (قضية ٢٠، لسنة ١٥، قضائية دستورية، جلسة أول أكتوبر ١٩٩٤).

ومن أمثلة النصوص التي لاتحترم هذا الضابط في التجريم يذكر الباحث المادة ٢٠١ من قانون العقوبات المصري التي تجرم «القدح والذم»، ذلك أن معناهما غير منضبط، وما يدخل في هذا الإطار تجريم نتيجة السلوك دون تحديده، ومثال ذلك تجريم «الإضرار بالمال العام»، فالإضرار هو نتيجة سلوك غير محدد في النص ذاته. وكذلك تجريم السلوك المجرم بتوقع إتيانه، وهو ما فعله المشرع المصري في المادة ٣٢٤ من قانون العقوبات التي تجرم تقليد المفاتيح أو صنع الآلات، مع توقع استعمال ذلك في ارتكاب جريمة. ذلك أن الفصل لا يعد جريمة ما دام لم يتجسد بعد في فعل مادي يمكن نسبته إلى الفاعل، وفي الواقع فإن مسلك المشرع في هذه المسألة ينطوي على انتهاك افتراض البراءة. ذلك أنه افترض أن صنع المفاتيح ينشئ قرينة على استخدامها في غرض غير مشروع، وهي قرينة لا تقبل إثبات العكس، وقد قرر القضاء الدستوري في قضايا متعددة أن التجريم، بناء على قرينة ينشئها المشرع ولا يقبل إثبات عكسها، مخالف للدستور.

٤ - عدم رجعية القوانين الجنائية الموضوعية: القاعدة الجنائية الموضوعية هي القاعدة القانونية التي تضفي على السلوك الإنساني صفة الجريمة المستحقة للعقاب، وعدم الرجعية يعني أن القانون يسري على الأفعال اللاحقة في وجودها على وجوده، ولا يطبق على الأفعال السابقة على وجوده، ذلك أن كل فعل يأتيه الإنسان مباح ما لم يوجد نص في القانون يحظره. وانطباق القانون بأثر رجعي جائز استثناء، وفق شروط وضوابط تحددها الدساتير، ولكن ذلك لا ينطبق على القوانين الجزائية لأنه يترتب عليها تقرير العقوبة، فمن غير المقبول عقاب الإنسان على سلوك قد أتاه وهو مباح، ذلك أن تقرير جواز مثل هذا الأمر يفقد الإنسان حقه في الأمن. وقد قررت المحكمة الدستورية العليا أنه لا يجوز للمشرع أن يقرر عقوبة جنائية بوساطة قانون صادر عام ١٩٧٨ على أفعال قد مورست عام ١٩٧١.

٥ - رجعية القانون الجنائي لمصلحة المتهم: وهذه القاعدة على الرغم من صلتها القوية بالقاعدة الأولى فإنها قاعدة أصيلة لا تشكل استثناء من القاعدة السابقة. فإذا كان أساس

القاعدة الأولى الأصل في أفعال المكلفين الإباحة، وأن التجريم لا ينشأ إلا إذا ما قرره المشرع صراحة، وبالتالي فلا يجوز عقاب الإنسان على ما قد أتاه، ما دام الفعل وقت إتيانه مباحا، فإن أساس القاعدة الثانية أنه ما دام المشرع قد أزال صفة الجريمة عن فعل من الأفعال فإن هذا الفعل - بتدخل المشرع - لم يعد جريمة تستحق التأثيم والعقاب، وهذا صحيح لمن يأتي الفعل بعد رفع صفة الجريمة عنه، كما هو صحيح لمن قد أتى الفعل في الماضي عندما كان يعتبر جريمة. وعلى كل حال فإن كلتا القاعدتين مقررة بنص دستوري صريح. ويلاحظ الباحث أن المشرع المصري يقتصر نطاق الاستفادة من قاعدة رجعية القانون الجنائي على من لم يصدر حكم نهائي في حقه، وهو ينتقد بحق هذا المسلك، فهو تمييز غير مبرر.

وإذا كانت الضوابط السابقة خاصة بالتجريم فهناك ضوابط تحكم العقاب، والهدف منها تحقيق الحماية الجنائية لحقوق الإنسان.

ثانياً: **ضوابط الشرعية الموضوعية المتصلة بالعقاب؛ ويعرض المؤلف في هذا الإطار ستة من الضوابط.**

١ - العقوبة تكون محددة بقانون لا بناء على قانون: كما هي الحال في التجريم، يجب أن تكون العقوبات السالبة للحرية محددة في القانون، ومع ذلك فإن بعض العقوبات غير السالبة للحرية قد تكون شديدة مؤثرة إلى درجة يحسن التفكير فيها من حيث إعادة تقريرها للمشرع، ومثال ذلك الغرامات ذات القيمة العالية وعقوبة غلق المؤسسة. والقضاء الدستوري يعتبر أن الوضع تحت المراقبة، كإجراء جزائي، هو في واقع الحال عقوبة مقيدة للحرية لا يجوز للمشرع أن يتركها بيد السلطة التنفيذية.

ويلاحظ في هذا الصدد أن إعطاء السلطة التنفيذية حق تقرير بعض العقوبات غير المقيدة للحرية لا يعطيها الحق في اختيار عقوبات أخرى تستبدلها بها.

٢ - الالتزام بعدم مخالفة نوعية العقوبة وطبيعتها لقواعد الحماية الجنائية:

وهذا يعني وجوب توافر عدد من الشروط في العقوبة:

- ألا تكون العقوبة واردة على استعمال الحق ذاته، ولكن فقط على مخالفة أحكام تنظيمه.
- ألا تخالف العقوبة قواعد الحل والتحريم، وفي هذا تقرر المحكمة الدستورية في مصر، أن تقرير المشرع لحالة الطلاق للضرر بالنسبة إلى تعدد الزوجات لا يعد تحريما للتعدد.
- عدم جواز تقرير العقوبة الجزائية إذا ما كانت ممنوعة في النصوص الدولية، ومثال ذلك عقوبة الحبس بالنسبة إلى الإخلال بالتزام المدين أو الجاري، وهي عقوبة غير جائزة، لأن النصوص الدولية قد حظرتها.

٣ - يلزم على المشرع أن يحدد في تشريعه الشخص الذي ينزل العقاب به، وقد حكم القضاء الدستوري في فرنسا ومصر بعدم دستورية بعض القوانين على هذا الأساس.

٤ - أن يكون الجزاء متناسبا في شدته مع الفعل المؤثم، ويلاحظ الباحث أن المشرع يورد في بعض الأحيان عبارة «مع عدم الإخلال بأي عقوبة أشد وردت في القوانين الأخرى»، ومثل هذه العبارة تعني أن المشرع لم يراعِ قاعدة التناسب، فإما أن تكون العقوبة المقررة في النص ذاته مناسبة ويعمل بها، وإما لا تكون كذلك لأن المشرع غير مقتنع بها.

٥ - يجب ألا تتجاوز العقوبة في أثرها شخص الفاعل فتمتد لغيره والباحث يرجع أن عقوبة غلق المحال والمصانع تمتد في أثرها إلى من يعمل في هذه المحال، وهذا مخالف للتوجه المطلوب.

٦ - الرقابة على سلطة القاضي في تقدير العقوبة: عدالة العقوبة، عند إنزالها بشخص من الأشخاص، تقتضي أن تؤخذ في الحسبان طبيعة الشخص المدان، ولذلك فإن المشرع يقرر حدا أدنى للعقوبة وحدا أعلى لها، تاركا للقاضي تحديد القدر الملائم من العقوبة بالنسبة إلى الشخص المدان، ولكن القاضي لا يوفق في ذلك نتيجة كثرة العمل أمامه، ونتيجة عدم قدرته على دراسة حالة كل شخص على حدة على نحو عميق. والباحث يوصي المشرع بضرورة إلزام القاضي بتسبيب اختياره لدرجة العقوبة حتى يجتهد القاضي في هذا الصدد، وحتى يمكن للمحاكم الأعلى إجراء رقابة على قرار القاضي في هذا الموضوع.

الفصل الثاني: ضوابط الشرعية الإجرائية في ضوء الحماية الجنائية

الإجراءات التي يلزم على السلطة التنفيذية (الشرطة) والقضائية اتباعها لتقرير براءة المتهم، أو إدانته، أو تنفيذ العقوبة في حال صدور حكم الإدانة بمواجهته، هي إجراءات تنطوي على أهداف يتعين على المشرع تحقيقها، فمن خلالها يحاول أن يوازن بين مصالح متعددة وقد تكون متناقضة، فهناك الفرد المتهم والفرد المجني عليه، وهناك مصلحة المجتمع في تحقيق العدالة بالسرعة المعقولة. وضوابط الشرعية الإجرائية المتصلة بحقوق الإنسان مهمة في المرحلة السابقة على المحاكمة وفي المرحلة اللاحقة عليها. والباحث يشير إلى خمسة ضوابط سابقة على المحاكمة وخمسة لاحقة عليها.

أولا: ضوابط الشرعية الإجرائية السابقة على المحاكمة: من المهم أن تتوافر ضمانات للمتهم، وهو بريء حتى تثبت إدانته، قبل أن يمثل أمام المحكمة، خاصة أن هذه المرحلة قد تمتد لفترة من الزمن، وهي في كل الأحوال ثقيلة على المتهم.

والضمانات التي يعرض الباحث لها موجودة في الشرعة الدولية، كما أنها موجودة في كثير من الأحيان في الدساتير والقوانين الوطنية، وهذه الضمانات هي:

١ - الالتزام بتسبيب أمر القبض أو الاعتقال: إصدار أمر بالقبض أو الاعتقال في الغالب يشكل بداية لمراحل الاتهام، كما أن بعض القوانين تسمح لرجال الشرطة باحتجاز الأشخاص لمدة قد تصل إلى أربعة أيام. وإذا كان لهذا الاجراء من مبرر في بعض الأحيان، فإن الأمر يجب أن يقوم على سبب موجود وصحيح، ويجب أن يواجه به الإنسان كي يستطيع أن يدبر أمر دفاعه.

٢ - حق المعتقل في الرجوع إلى قاضٍ يفصل في قانونية اعتقاله: ونلاحظ أن الضمانات الدولية تستلزم أن يتم ذلك في مدة معقولة. وقد فسر ذلك بأنها المدة اللازمة لعرض الموضوع على الجهة القضائية المختصة. وهذا الأمر لا يتحقق إلا إذا كان لدى سلطة الضبط في البداية أسباب حقيقية للاعتقال أو الحجز.

ويلاحظ أنه في فترة الطوارئ، أو في إطار القوانين الاستثنائية، فإن هذه الضمانة في الغالب تعاني عدم تطبيقها.

٣ - الالتزام بتسبيب الأمر الصادر بالحبس الاحتياطي: وقرار الحبس الاحتياطي، وإن كان صادرا عن السلطة القضائية، إلا أن تسبيبه أمر واجب. وللتسبيب وظيفتان، فهو قيد ذاتي على مصدر القرار، ذلك أن تسبيب القرار يجعله يتأنى في اتخاذه، كما أنه ضمانة مهمة تفتح باب الرقابة على قرار التسبيب.

٤ - تقرير حق الطعن في الأمر الصادر بالحبس الاحتياطي: وهذا الطعن يلزم أن يناط فحصه بجهة قضائية مستقلة عن جهة التحقيق. ونلاحظ أن بعض الدول تقرر للمحبوس احتياطا الحق بالتعويض في مواجهة الدولة متى ما صدر حكم القضاء ببراءته.

ثانيا: ضوابط الشرعية الإجرائية في مرحلة المحاكمة وما بعدها: وفي هذه المرحلة يلزم توفير عدد من الضمانات:

١ - حق المتهم في المثول أمام قاضيه الطبيعي: وتقدير هذه الضمانة مرتبط بتزايد اتجاه بعض الدول لعقد الاختصاص في القضاء لجهات من غير القضاء العادي، بل قد تنشئ هذه الجهات بعد اقتراف الفعل، وهي في الغالب لا تشكل وفق المعايير العادية، فقد يكون بعض أعضائها ممن لا تتوافر فيه الشروط الواجب توافرها في القاضي، وقد لا تحترم أمامها الإجراءات القضائية. ولذلك فإن مثل هذا الاتجاه يخل بضمانات حقوق الإنسان المتهم.

٢ - احترام حق المتهم في الدفاع: وهذا الحق جوهري، ومن دونه لا يمكن اعتبار المحاكمة عادلة، وحق الدفاع يعني إمكان الإنسان الاستعانة بشخص مؤهل كي يمارس هذه الوظيفة. ونلاحظ أن كثيرا من التشريعات أصبحت تقرر هذا الحق إلى درجة إلزام المحكمة بتعيين محام. وحق الدفاع يستدعي تمكين جهة الدفاع من الإطلاق على عناصر الدعوة وأوراقها وتسهيل مهمتها بالاتصال بالمتهم.

ويلاحظ أن بعض التشريعات تنتقص من حق الدفاع عندما يكون المتهم غائبا، فلا تسمح بتمثيله بالوكالة، علما بأن ازدحام جداول القضاة يجعلهم أميل إلى الحكم بالإدانة اعتمادا على حق المحكوم عليه في المعارضة بعدتسليم نفسه.

٣ - تكافؤ الخصوص: إذا كان من الواجب احترام حق الإنسان المتهم، فإنه من الواجب أيضا الأخذ بالاعتبار حق المضرور. وإلى جانب حق المضرور في متابعة الخصومة من خلال دور يعطى

له فيها، فيلزم أن يكون له الحق أيضا في الاعتراض على بعض الإجراءات كحفظ التحقيق، وأخيرا يلزم تقديم المساعدة للمجني عليه والمضرور كي يستطيع مواجهة الحياة مرة أخرى.

٤ - حق المحكوم عليه بدرجة ثانية للتقاضي: والمقصود من ذلك أن يعاد فحص الدعوى، من حيث الوقائع والقانون، من قبل محكمة أعلى يجوز لها أن تعدل في الحكم. وهذه الضمانة غاية في الأهمية لأن قاضي الدرجة الأولى سوف يكون أكثر حرصا، كما أن هذه الضمانة مهمة لمواجهة ما قد يكون غير واضح أمام قاضي الدرجة الأولى. ويلاحظ الباحث أن هذه الضمانة غير محققة بالنسبة إلى الجنايات في مصر، ذلك أن المحكمة الأعلى في هذه الحالة لا تفحص حكم القاضي من حيث فهمه للوقائع، ولكن من حيث فهمه للقانون فقط. كما أن هذه الضمانة لا تتوافر لمن يصدر عليه حكم من محاكم الطوارئ.

٥ - قواعد الحد الأدنى في معاملة المسجون وحقه في الخلوة الشرعية بزوجه:

قواعد الحد الأدنى في معاملة المسجون هي قواعد تقررت من خلال توصيات الأمم المتحدة، وهي في مجملها تقوم على فكرة أن تنفيذ العقوبة لا يجوز أن يكون مدخلا لامتهان الإنسان المدان، ويدعو الباحث إلى تبني توصية إضافية، وهي حق الخلوة للسجين بزوجه، ذلك أن عقوبة تقييد الحرية لا يجوز أن تمتد لأكثر من ذلك، كما أن في هذا الأمر اعتداء على الزوج الآخر.

وبعد أن يعرض الباحث لسبل الحماية الجنائية لحقوق الإنسان في الباب الثاني من دراسته، يخصص الباب الثالث لضمانات الحماية الجنائية لحقوق الإنسان. وهذه الضمانات يمكن تقسيمها إلى ضمانات دولية وضمانات داخلية، كما يمكن تقسيمها بحسب أسلوب آخر، وهو اعتبار بعضها ضمانات ذات طبيعة منهجية متصلة بالأسلوب، والبعض الآخر يمكن اعتباره ضمانات ذات طبيعة تشريعية وقضائية.

الباب الثالث: ضمانات الحماية الجنائية لحقوق الإنسان

الفصل الأول: الضمانات ذات الطبيعة المنهجية

وتحت هذا العنوان يعرض الباحث لفكرة عالمية الحماية لحقوق الإنسان، وهذه العالمية تؤدي إلى نتيجة مهمة، وهي تقييد الاختصاص الداخلي، فليس لها تحت ستار السيادة التشريعية أن تضع من القواعد القانونية ما يتعارض مع القواعد الدولية، ومع ذلك فإن هناك خطرا يتربص بعالمية الحماية، وهو التسيب: فحماية حقوق الإنسان لأغراض سياسية سوف تؤدي إلى انحسار الحماية في كل مرة لا يوجد فيها الحافز السياسي، وهذا يلحق الضرر بفكرة الحماية الدولية ذاتها. وعالمية الحماية ليست العنصر الوحيد في فكرة الضمانات ذات الطبيعة المنهجية، فالباحث يلاحظ أن بعض المنظمات الدولية تقوم بدور مهم لا يدخل في إطار الحماية بشكل مباشر، ولكنه يشكل تعزيزا مهما لحقوق الإنسان.

ويأتي هذا التعزيز من خلال التوعية والتوجيه، وهذه المنظمات هي:

- منظمة العمل الدولية.
- منظمة اليونسكو.
- لجنة حقوق الإنسان المنبثقة عن المجلس الاقتصادي والاجتماعي للأمم المتحدة، وقد أنشئت عام ١٩٤٦، وهي التي كُلفت بوضع مشروع العهدين الدوليين لحقوق الإنسان.

الفصل الثاني: الضمانات ذات الطبيعة التشريعية والقضائية

وهذه الضمانات بعضها دولي وبعضها داخلي. ونلاحظ أن الضمانات الدولية بعضها شامل لكل حقوق الإنسان، وبعضها يختص بمتابعة طائفة من حقوق الإنسان. والضمانات الدولية الشاملة هي في واقع الحال مرتبطة بالعهدين الدوليين اللذين يمثلان الشرعة العامة لحقوق الإنسان. وفي هذا الإطار نلاحظ أن بعض هذه الآليات تعمل بشكل مستقل عن إرادة الدول، كما أن بعضها الآخريحتاج إلى موافقة مسبقة من قبل الدول. ويعرض الباحث مثالا تطبيقيا لمناقشته لجنة حقوق الإنسان من خلال التقارير الدورية التي تقدمها الدول (المثال المصري)، ومن خلال وقائع النقاش يتلمس القارئ مدى دقة المتابعة.

أما الضمانات الدولية المختصة فتشمل لجنة القضاء على التمييز العنصري، ولجنة مناهضة التعذيب. والضمانات الدولية تعتمد على فكرة التقارير التي تقدم من الدول أو الأفراد، وبشكل اختياري الشكاوى الفردية الخاصة. والجزاء في هذا المجال يتمثل في النشر.

أما الضمانات الداخلية فهي تتمثل في المبادئ القانونية داخل الدولة التي تستفيد من حماية القضاء الدستوري والقضاء العادي. ويعرض الباحث لمبدأ أصل البراءة كمبدأ دستوري يترتب عليه عدم جواز وضع تشريعات تقيم قرينة على جرمية الإنسان دون أن يتقرر له الحق بهدمها، بل أن بعض الأحكام الدستورية تقرر بعدم إلزام المشرع الأفراد بإثبات براءتهم، ذلك أن البراءة مفترضة وما يحتاج لإثبات هو الإدانة. ويترتب على هذا المبدأ بالنسبة للقضاء وجوب تفسير الشك لمصلحة المتهم، ووجوب إثبات الاتهام.

ومن ضمن المبادئ التي تمثل ضمانة لحقوق الإنسان مبدأ المساواة وعدم التمييز.

وعندما ينتهي القارئ من قراءة البحث يخرج بعدد من الانطباعات:

- إن الباحث بذل جهدا كبيرا في معالجة الموضوع من كل جوانبه، وهذا يفسر حجم البحث.
- إن الباحث يحاول جهده التوفيق بين المفهوم الدولي لحقوق الإنسان وأحكام الشريعة الإسلامية، وهو مع جراءته المحمودة في تحليل القوانين الوطنية وكشف تعارضها أحيانا مع المعايير الدولية، إلا أن بحثه في بعض الأحكام الفقهية المثيرة للاختلاف، كموضوع الردة والمساواة بين المرأة والرجل في الشهادة، أو المساواة بين المسلمين وغير المسلمين، ميال إلى الحذر والإيجاز، بالرغم من أنه يشير فعلا إلى أن هذا الموضوع قابل للاجتهاد.

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 31 أبريل - يونيو 2003

الثابت والمتحرك في البنية النحوية للجملة العربية

د. حسين الملخ (*)

التمهيد:

تبدو أحكام حالات وجوب التقديم أو التأخير في نحو اللغة العربية قيودا، قنّن بها النحاة حركة عناصر الجملة في العربية، كل باب على حدة، بما يحفظ للباب النحوي استقلاله الذاتي ضمن أبواب النحو العربي،

فلا يحدث تقاطع متناقض في الأحكام النحوية، لأن أحكام حالات وجوب التقديم والتأخير مستندة إلى شواهد ثابتة من الاستعمال في العربية، قام النحاة بفرزها حسب الباب النحوي، فذكروا في باب المبتدأ والخبر حالات وجوب التقديم والتأخير، وكذلك في باب المفعول به، والحال، وغيرهما، وتجاوزوا الأبواب النحوية إلى الأساليب التركيبية كأسلوب الاستفهام، والشرط، والنفي، وغيرها، فقننوا حركة تنقل العنصر الأول فيها بقانون الصدارة مهما كان الباب النحوي الذي يرجع إليه هذا العنصر، فقد يكون مبتدأ، أو خبرا، أو مفعولا به، أو حالا، أو ظرفا، أو خبرا لناسخ، أو ما شابه.

أي أن النحاة قاموا بتفكيك ظاهرة التقديم والتأخير في العربية، تحدوهم في ذلك الرغبة في وضع ضوابط معيارية تضبط هذه الظاهرة وتقننها، بل، وتقيد حركتها، فتركن ثابتة الحالات أو جائزة في الجملة العربية ضمن تقنينات نحوية، تحدد الأوجه الجائزة والممنوعة والواجبة في إطار تفسيرين كبيرين يبدوان أصلين تهدّى بهما علماء علم المعاني في البلاغة العربية في تعليل صور التقديم والتأخير تعليلا جماليا[1] أولهما: قولة سيبويه (ت ١٨٠هـ/٧٩٦م) المشهورة: «كأنّهم إنما يقدمون الذي بيانه أهم لهم، وهم ببيانه أعنى»[2]. وأما ثانيهما فهو ما عبّر عنه الرضيّ الأستراباذيّ (٦٨٨هـ/١٢٨٩م) بقوله: «لئلا تنخرم

(*) قسم اللغة العربية - جامعة آل البيت - المملكة الأردنية الهاشمية.

القاعدة الممهدة[٢]. فتكون حركة الانتقال في البنية النحوية للجملة العربية حالة من التوازن بين مقتضيات المعنى وقيود القاعدة.

واللغة العربية نظام متناسق في النحو والصرف والصوت والمعجم، تقر وراء أحكامها أسرار تفسرّها، وتبرز دقة ظواهرها، فظاهرة الإعراب سرها حتى الآن نظرية العامل، وظاهرة الأسماء المبنية سرها نظرية الشبه، و...إلخ، وهذه الأسرار اجتهادات في تفسير العربية من حيث هي نظام واحد متعدد المستويات والأبواب، فهي سعي إلى ما وراء الأحكام والقواعد والأبواب، فهل يمكن استخلاص سر يفسر ظاهرة التقديم والتأخير في حالة الوجوب، يمكن إثبات صوابه وقد يحتمل الخطأ بالاتكاء على تمتع اللفظة الحاملة لمعنى التركيب بمرجعية دلالية (جذر) في المعجم العربي؟

المنطلقات التأسيسية

يُعنى النحاة بتوضيح موقع كل عنصر نحوي في الجملة العربية توضيحا عاما يمثل الأصل، وتوضيحا خاصا يمثل الفرع، كقولهم: «الأصل في المبتدأ التقديم» أي أن موقعه في الأصل قبل الخبر، وينبثق عن هذا الأصل فروع تُستثنى منه، وتعد حالات خاصة فيها جواز لتقدم الخبر على المبتدأ، أو وجوب، وفيها منع لتقدم الخبر. وهذه الحالات تنظمها عادة أحكام الوجوب والجواز والمنع، وهي في الفروع مفتقرة إلى مسوغات وعلل تعوض عن كسر الأصل، لهذا يُضحي توضيح النسق الترتيبي للقاعدة النحوية وعلاقته بالموقع والوصف والتأويل وإمكان التحرك داخل الجملة، تقديما وتأخيرا، منطلقا مؤسسا لفرضية البحث، ومحددا - فيما بعد - لمنهجه.

النسق الترتيبي للقاعدة النحوية

يُقصد بالنسق الترتيبي للقاعدة النحوية مجموعة العناصر[٤] النحوية المتقاطعة موقعيا مع الباب النحوي بعدّ الجملة أصغر تمثل للنسق الترتيبي، ففي الجملة الآتية:

شاهدَ زيدٌ خالداً.

نسقٌ ترتيبي متكوّن من الفعل (شاهد)، والفاعل (زيدٌ)، والمفعول به (خالدا)، وتمثله كما يلي:

فعل + فاعل + مفعول به

وفي حالة إجراء تغيير بين عناصر الجملة يمكن أن يتغير شكل تمثل النسق، كما في الجملتين الآتيتين:

خالداً شاهدَ زيدٌ.

زيدٌ شاهدَ خالداً.

في الجملة الأولى أصبح نسق القاعدة على الشكل:

مفعول به + فعل + فاعل

وفي الجملة الثانية أصبح نسق القاعدة على الشكل:

مبتدأ + فعل + فاعل مستتر + مفعول به

وهو نسق سطحي ظاهري خارجي، إذ ينتج عن تقاطع الموقع (خبر) مع العناصر: (فعل + فاعل مستتر + مفعول به) تأويل نحوي يجعل هذه العناصر الثلاثة مساوية لعنصر واحد، هو الخبر، فيصبح النسق النهائي للجملة وفق الشكل العميق:

مبتدأ + خبر

حيث الخبر يساوي النسق (فعل + فاعل مستتر + مفعول به)، مما يعني أن النسق اتحاد عناصر الجملة غير المتعارضة مع مبدأ التوزيع الخانـي[5] Tagmemics كما في شكل نسق جملة:

شاهَدَ زيدٌ خالدًا

فهو في نسقه السطحي لا يختلف عن نسقه العميق لخلوه من التأويل، ولهذا موقع كل كلمة عنصرها النحوي العميق، ويصاغ رياضيا وفق القانون الآتي:

ج = أ U ب U م U ⟵

حيث (ج) الجملة، و(أ) العنصر النحوي شكليا وموقعيا، و(ب) العنصر الثاني شكليا وموقعيا، و(م) العنصرالثالث شكليا وموقعيا، و(⟵) يشير إلى إمكان دخول عناصر جديدة على الجملة إن سمح نظام القواعد بذلك و(U) رمز علاقة الاتحاد.

ويشيع بين المعربين وصف الجملة:

زيدٌ شاهَدَ خالدًا.

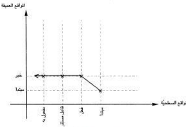
بثلاثة أوصاف دالة على النسق، وهي:

١ - مبتدأ + فعل + فاعل مستتر + مفعول به.

٢ - مبتدأ + خبر.

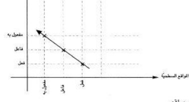
٣ - مبتدأ + فعل + فاعل مستتر + مفعول به، والعناصر الثلاثة الأخيرة في تقدير عنصر واحد، هو خبر المبتدأ.

الوصف الأول ينظر إلى الجملة على أنها خط مستقيم من العناصر النحوية الأفقية المتضامة بعضها مع بعض، والوصف الثاني ينظر إلى الجملة على أنها مجموعة الخانات أو المواقع التي يشغلها التركيب أو الجملة وفقا لتحليلات نحاة العربية، والوصف الثالث يجمع بين الوصف المستقيم والموقع فيجعل الجملة خطا أفقيا متقاطعا مع الموقع العميق حسب الشكل الآتي:



وفقا لهذا الشكل، فإن كل العناصر التي تقع في خط واحد تشكل موقعا عميقا واحدا، مما يجعل من سمات النسق العميق أنه المواقع التي لا تقع في خط أفقي واحد، كما في تحليل جملة:

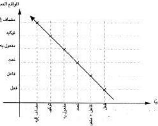
شاهَدَ زيدٌ خالداً.



وفي جملة:

شاهدَ زيدٌ المجتهدُ خالدًا نفسه

يكون النسق على الشكل الآتي:



في هذا الشكل شغل الفاعل وظيفتين، وكذلك المفعول به. فالفاعل منعوت، والمفعول به مؤكد مع أن كل واحد منهما له موقع واحد فقط، لأن نسق أسلوب النعت يتكون من عنصرين على الشكل:

منعوت + نعت

ونسق أسلوب التوكيد يتكون من عنصرين على الشكل:

مؤكَّد + مؤكِّد

وجلي واضح أن المنعوت والمؤكد وما شابههما ليس موقعا بحد ذاته، بل هو مشير إلى علاقة موقعية مع عنصر آخر. فإذا نظرنا إلى نسق قاعدة الجملة في نحو العربية على أنها علاقات احتياج أمكن الوصول إلى النسق الخاص بكل باب أو أسلوب في نحو العربية، فالمفعول به مفتقر إلى الفعل والفاعل، والمضاف إليه مفتقر إلى المضاف، والمعطوف يفتقر إلى أداة العطف والمعطوف عليه، والمستثنى يفتقر إلى أداة الاستثناء والمستثنى منه، و...إلخ من أبواب نحو العربية، ولهذا تتكون الجملة السابقة من أربعة أنساق، هي:

١ - فعل + فاعل + نعت + مفعول به + توكيد + مضاف إليه.

٢ - منعوت (فاعل) + نعت.

٣ - مؤكَّد (مفعول به) + توكيد.

٤ - مضاف (توكيد) + مضاف إليه.

فالنسق الأول متكون من الأنساق الصغرى التالية لها أي أنه يتضمنها بالضرورة - وهو نسق كلي - يستوعب الأنساق الصغرى الجزئية.

فما علاقة العنصر الأول من كل نسق بالتقديم والتأخير بعد فرز العناصر الأولى في مجموعتين: مجموعة العناصر ذات الجذور المعجمية (الأفعال والأسماء)، ومجموعة العناصر غير المعجمية (الحروف)؟ لأن الكلمة المعجمية تشير إلى دلالات وعلاقات ومقولات تجعل منها أحد مُحددات طول الجملة وحركة عناصرها تقديما وتأخيرا[6].

١ - **النسق المفرد البسيط**، وهو الذي يتكون من عناصر أفقية تساوي المواقع العميقة من غير تأويل مثل النسق (فعل + فاعل + مفعول به) في نحو (شاهدَ زيدٌ خالداً).

٢ - **النسق المركب**، وهو الذي يتكون من عناصر أفقية يمكن اختزالها في المواقع العميقة إلى عدد أقل، مثل النسق (مبتدأ + فعل + فاعل مستتر + مفعول به) في نحو (زيدٌ شاهدَ خالداً) الذي يمكن اختزاله بالتأويل إلى النسق (مبتدأ + خبر).

٣ - **النسق المتداخل**، وهو الذي يجمع عدة أنساق غير مؤولة موقعيا في داخله مثل النسق (فعل + فاعل + نعت + توكيد + مضاف إليه) في نحو (شاهَدَ زيدٌ المجتهدُ خالداً نفسه) لأنه عند تحليله إلى الأنساق الجزئية لا يتأوّل.

وتقسم هذه الأنواع من حيث الإمكانية النظرية المجردة للتقديم والتأخير إلى النوعين الآتيين:

١ - **النسق المرن**، وهو النسق الذي تقبل عناصره كلها أو بعضها التقديم والتأخير نظريا في القاعدة العامة لها، مثل المفعول به في النسق (فعل + فاعل + مفعول به) إذ يقبل التقدم والتوسط والتأخر ما لم يمنع مانع.

٢ - **النسق الصلب**، وهو الذي لا يقبل التقديم والتأخير بين عناصره كلها أو بعضها مثل الفاعل في النسق (فعل + فاعل).

وأما من حيث الإمكانية العملية التطبيقية للتقديم والتأخير، فتقسم الأنساق إلي النوعين الآتيين:

١ - **النسق المتحرك**، وهو الذي تقبل عناصره كلها أو بعضها التقديم والتأخير بدليل إمكان رد تحولاته إلى شكل واحد من النسق، هو القاعدة العامة للباب مثل النسق (فعل + فاعل + مفعول) في نحو (شاهد زيدٌ خالداً) فيمكن أن نقول (خالداً شاهدَ زيدٌ) وهو يختلف عن النسق المرن بالإمكانات التطبيقية للتقديم والتأخير، فالجملتان:

شاهدَ زيدٌ خالداً.

مَنْ شاهَدَ زيدٌ؟

ينتمي المفعول به فيهما إلى النسق (فعل + فاعل + مفعول به) لكنه في الجملة الأولى منهما جاء مؤخرا تأخيرا حرا إذ يمكنه التقدم والتوسط، لكنه في الجملة الثانية لزم التقدم والصدارة، فهما نظريا من النسق المرن، لكنهما عمليا ليسا كذلك، لأن أصل كل نسق متحرك أنه مرن ولا ينعكس.

٢ - **النسق الثابت**، وهو النسق الذي يأتي أسلوبه على شكل واحد لا يقبل إعادة الترتيب[٢].

عمليا إما لأنه نسق صلب، أو لأنه فاقد لإمكانية التقديم والتأخير بسبب علة نحوية اعترته، مثل الجمل:

ما أجملَ السماءَ!

هو الله.

رأى عيسى موسى.

إنْ تدرسْ تنجحْ.

فهذه الجمل لا تجيز العربية أن تتحول إلى شكل آخر مع بقاء الوظيفة الإعرابية هي هي، فتصبح كالعبارات المسكوكة، ويأخذ حكمها منع النحاة تقدم التابع على المتبوع أو الفاعل على الفعل أو المضاف إليه على المضاف أو...إلخ.

ويسوّغ جمهور النحاة عادة النسق الثابت بعلل متباينة، مثل: الصدارة، وأمن اللبس، والحصر، وفَقْد الوظيفة الإعرابية، وخفاء علامات الإعراب و...إلخ، وهذه التعليلات اجتهاد من النحاة في تفسير النسق الثابت، كل نسق على حدة، وهذا تفكيك لظاهرة التقديم والتأخير، وتوزيع لأسبابها على أبواب النحو العربي، كأنها لا تشكل ظاهرة واحدة، فهل نجتهد في تفسير كلي لهذه الظاهرة من وجهة نظر معجمية؟

عندما كان النسق (فعل + فاعل + مفعول به) يتجلى في الجملة:

شاهد زيدٌ خالداً

أجاز النحاة التقديم والتأخير والتوسط للمفعول به، وعندما تحولت الجملة إلى الجملة الاستفهامية:

مَنْ شاهدَ زيدٌ؟

منع النحاة حركة المفعول به (أداة الاستفهام)، فما الذي حدث؟

العنصر الأول في الجملة الأولى غير الاستفهامية (شاهد)، وهو عنصر معجمي يتمتع بجذر في المعجم العربي يكفل له وجود مرجعية معرفية في المعنى، ومعناه هو الأساس في الجملة، لأن مفهوم الجملة يدور حول المشاهدة وكلمة (زيد) تدل على الفاعل لا على معناها المعجمي، أي الزيادة، وكذلك فإن كلمة (خالداً) تدل على المفعولية لا على معنى الخلود، أي أن معنى الجملة في الكلمة الأولى (شاهد)، ولو انتقلت هذه الكلمة وأصبحت ثانية لبقي معناها كما هو، في نحو:

خالداً شاهد زيدٌ.

ولا يوجد في الجملة ما يكفّ هذه الكلمة عن معناها ويعطلها عن تحديد الفاعل والمفعول.

أما في الجملة الاستفهامية (مَنْ شاهد زيدٌ؟) فإن الفعل شاهد لم يتمكن من تحديد المفعول به تحديدا صريحا، وأداة الاستفهام (مَنْ) لا يوجد لها معنى مستقل في المعجم لعدم وجود

جذر لها، وهي غير محددة الدلالة إلا في السياق، لهذا فالعنصر النحوي غير المعجمي يتقدم الجملة ويتصدرها ما لم يكن ضميرا متصلا، لهذا نسميه العنصر المعطل أي الذي يعطل إمكانية التحرك والتنقل بينه وبين سائر عناصر الجملة.

ففي الجمل:

ما أجملَ السماءَ!

هو اللهُ.

إنْ تدرسْ تنجحْ.

تعطلت إمكانية التقديم والتأخير، بسبب احتواء هذه الجمل على عنصر معطل غير معجمي، لهذا تصدر التعبير، بدليل أن ما التعجبية والضمير المنفصل وحرف الشرط الجازم أدوات غير معجمية لا يوجد لها معنى محدد في المعجم العربي يسافر معها تقديما وتأخيرا.

أما الجملة:

رأى عيسى موسى

فإن المعنى فيها محكوم بالفعل (رأى) وهو فعل مستقل معجميا له دلالته الخاصة به في المعجم العربي، لكن الذي عطل حركة الجملة عدم ظهور علامات الإعراب المائزة بين الفاعل والمفعول، ولهذا إذا أمكن تمييز الفاعل من المفعول في مثل هذه الجملة بقرينة من المعنى أو السياق أو الحال جاز تقديم المفعول وتأخيره عملا بمقتضى الفعل (رأى) الذي يتكفل بالسيطرة على معنى الرؤية تقديما وتأخيرا[*].

إن المعنى الذي يتحكم في الجملة العربية تقديما وتأخيرا هو المسند في الأصل، وتساعده فروع كظهور العلامات، وعدم تناقض الوظائف الإعرابية، واستيفاء متطلبات الموقع العامة كاستيفاء الخبر ظهور علامة الرفع والتنكير والتأخير والاسمية، وتتوقف قدرة المعنى على التحكم بحركة العناصر في الجملة إذا دخل عليه عنصر غير معجمي أو انتقضت فروعه، والمعنى الذي يتحكم في التركيب - وهو ما ليس بجملة تامة - العنصر الأول مثل تحكم المضاف بالمضاف إليه، والمنعوت بالنعت، والمعطوف عليه بالمعطوف، والمستثنى منه بالمستثنى، والمميز بالتمييز كما سيمر بإذن الله، وتتعطل حرية المعنى - المسند - في الجملة العربية في مراقبة حركة العناصر داخل جملته تقديما وتأخيرا إذا دخل على الجملة معطل شكل قيدا على الحركة كمعظم المبنيات من الأدوات التي يعدها النحاة من قبيل الأسماء، كأدوات الشرط والاستفهام والضمائر والأسماء الموصولة وأسماء الإشارة وغيرها.

الاستدلال على المعنى المتحكم بالتقديم والتأخير

ليس من الصعب تحديد المعنى المتحكم بالتقديم والتأخير في الجملة العربية غير المعطلة إذ هو المسند، أي الخبر في الجملة الاسمية، والفعل في الجملة الفعلية ويصاغ الاستدلال عليه منطقيا بالعبارة المقننة الآتية:

إذا كان (س) عنصرا متحكما بالتقديم والتأخير بين عناصر الجملة (ج) فإن حذفه بلا تقدير يلغي أي معنى كانت تحمله الجملة (ج).

ففي المثال:

شاهَدَ زيدٌ خالداً.

يعدُّ الفعل (شاهد) العنصر المتحكم بإمكان التقديم والتأخير، إذ يصح أن نقول:

شاهَدَ خالداً زيدٌ.

خالداً شاهدَ زيدٌ.

ودليل تحكم العنصر (شاهد) بالتقديم والتأخير احتفاظ الجملة بمعناها، وبتعبير اللسانيين المحدثين: «إن تسويغ مثل هذه الحركة هو أن الأركان اللغوية قد احتفظت بأدوارها، ووظائفها الدلالية، وحركاتها الإعرابية، وهكذا، فعندما تنتقل هذه الأركان اللغوية فإنها ستحمل معها الصفات الدلالية (الأدوار الدلالية) والصفات النحوية (الحركات الإعرابية)»[٩]. لكن هذا الدليل يعد دليلا فرعيا إذا ما قيس بدليل الحذف، فحذف الفعل (شاهد) بلا تقدير - والمقدر كالموجود - يلغي معنى المشاهدة تماما، فلا يصح إعراب (زيد) فاعلا، ولا (خالدا) مفعولا به، بل إن الجملة تفقد التضام والترابط، وحتى الإعراب الظاهر على كل من الاسمين (زيد) و(خالدا) لأن الإعراب للفرق بين المعاني، والمعاني متولدة عن ظاهرة اشتقاق الكلمات بعضها من بعض، وهذا ما عبر عنه العكبري (ت ٦١٦هـ/١٢١٩م) بقوله: «الاشتقاق من قبيل المعاني»[١٠]، وقال ابن يعيش الحلبي (ت ٦٤٣هـ/١٢٤٥م): «الاسم إذا كان وحده مفردا من غير ضميمة إليه لم يستحق الإعراب لأن الإعراب إنما يؤتى به للفرق بين المعاني»[١١]، فالتركيب:

زيدٌ خالداً.

لا معنى له، وإن كان يُفهم منه شيء فهو بالضرورة غير ما يُفهم منه عندما يتضام مع العنصر (شاهد).

وفي الجملة الاسمية يعد الخبر مسندا لأنه فائدة الكلام ومعناه، أما المبتدأ فهو المسند إليه معنى الخبر، قال الصيمري - من نحاة القرن الرابع الهجري -: «الفائدة في الخبر، وإنما يذكر الاسم لتسند إليه الفائدة، ألا ترى أنك إذا قلت: زيد قائم، فالمخاطب لم يستفد بقولك: (زيد) شيئا، لأنه كان يعرفه، وإنما فائدته في قولك: (قائم) لأنه قد كان يجوز أن يجهل قيامه، فإذا أخبرته به، فقد أوصلت إليه فائدة»[١٢]. فالخبر دخل الجملة بمعناه المعجمي، أما المبتدأ فقد دخل الجملة بدلالته على التلبس بمعنى الخبر، ولهذا فالحكم العام للجملة الاسمية جواز تقدم المبتدأ وتأخره، ما لم يمنع مانع يفقد الخبر قدرته على إيفاء المعنى حقه[١٣]، لأن الإسناد للمعاني، ولهذا يقال إن الخبر في نحو: زيدٌ رجلٌ، ومحمدٌ أخوك، وعليٌ أسدٌ، هو معنى

الرجولة، والأخوة، والأسدية لا ذات هذه الأخبار[14]، والخبر شبه الجملة لا ينقض التحكم المعجمي، ففي الجملتين:

اللغة العربية في القلب.

زيدٌ في تقدّم

ليست شبه الجملة (في القلب) هي الخبر بل هي متعلقة بخبر محذوف تقديره مستقر أو موجود، وبعض النحاة يقدره بالفعل استقر أو حصل أو وجد[15]، وهذا التقدير ضروري لأن شبه الجملة (في القلب) غير مؤولة بمفرد يصلح أن يقع خبرا أي ليست معنى يخبر به. أما شبه الجملة (في تقدم) فهي في تقدير (متقدم) ولهذا فهي في محل رفع خبر لأنها متلبسة بالمعنى الذي يحسن الإخبار به.

أما المعنى المتحكم بالتركيب كالمنعوت والمعطوف عليه والمستثنى منه وما شابه فهو لا يستطيع أن يسمح نظريا لمتعلقه كالنعت والمعطوف والمستثنى بالتقدم عليه، لأنه هو نفسه ليس موقعا خالصا، بل له موقعه في الجملة، ولهذا يمكن أن يكون المنعوت مثلا فاعلا أو مفعولا به أو مبتدأ أو خبرا أو ما شابه، و لكل عنصر من هذه العناصر حكمه من حيث التقديم والتأخير، ولا يوجد عنصر نحوي يختص بأنه منعوت أو معطوف عليه أو مستثنى منه، لأن الهدف من تحديد هذه العناصر الإشارة إلى المتحكم بالنعت والمعطوف والمستثنى لا أنها تعرب منعوتا أو ما شابه.

الاستدلال على المعطّل

المعطل هو العنصر الذي يلزم موقعا واحدا في النسق الشكلي للجملة بعد أن كان حرا يمكنه التقدم فقط كخبر المبتدأ، أو التأخر فقط كالفعل والمبتدأ، أو التقدم والتأخر كالمفعول به، وهو على شكلين:

١ - **المعطل المنفصل**، وهو الذي يشكل كلمة مستقلة إملائيا عما حولها من الكلمات مثل: الضمائر المنفصلة، وأدوات الاستفهام، وأدوات الشرط، وحكمه التقدم إن كان محولا لمعنى الجملة عن معنى سابق لها، كإن وأخواتها في تحويل معنى الجملة الاسمية إلى التوكيد والتشبيه والترجي والتمني والاستدراك.

٢ - **المعطل المتصل**، وهو الذي يتحد بالكلمة فلا ينفك عنها كأنه جزء منها، مثل الضمائر المتصلة.

فإذا كان المبتدأ - كما يرى النحاة - ضمير شأن، أو اسم استفهام، أو شرط، أو ما التعجبية، أو اسم إشارة لا ضمير بعده، أو اسما موصولا، أو مبتدأ مسبوقا باللام أو بأما المتضمنة معنى الشرط، وجَبَ للمبتدأ التقدم على الخبر[16]، وهذه الحالات مثال على التعطيل، فجملة:

هي الدُّنيا.

تصدرها ضمير، وهو معطل لحركة عنصري الجملة لأنه غير متصرف، إذ لا جذر له يكفل وجود مرجعية معرفية له في المعجم عند التحقيق والتدقيق[١٧].

وجملة:

أمّا النّحوُ فقياسٌ.

تصدّرها معطل، وهو (أما) وهي أداة تُدْخِلُ على الجملة الاسمية معنى الجزاء والتفصيل بدليل وجود الفاء، فيجب أن تتصدر الكلام، لأنها حرف غير متصرف فتلزم التقديم والتصدير.

وإذا دخلت إن وأخواتها - وهي أحرف مشبهة بالأفعال - على الجملة الاسمية قيدت حركة المسند والمسند إليه فعطلت التقديم والتأخير - باستثناء شبه الجملة - لأنها أحرف غير متصرفة[١٨]. فمعناها في غيرها لا في ذاتها، لكن دخول كان وأخواتها لا يعطل حركة الجملة، فيجوز تقدم خبرها وتوسطه عند جمهور النحاة، لأنها أفعال تملك جذرا في المعجم، فلها معنى مستقل بدليل أنها تستعمل أحيانا تامة، باستثناء (ليس) ففيها خلاف.

أما الميميات من أخوات كان وهي الملحقات نحو: ما دام، وما انفك، وما زال، و... إلخ، فلا يجوز تقديم خبرها عليها، والسبب لا يعود إلى الأفعال التي بعد (ما) بل يعود إلى (ما) نفسها فهي حرف غير متصرف لا جذر له، فحقه التقديم وتعطيل تقدم شيء من الجملة عليه بعد أن كان جائزا.

قال ابن أبي الربيع (ت ٦٨٨هـ/١٢٨٩م): «لأن المانع ليس من جهة الفعل، وإنما المانع من جهة الحرف»[١٩].

وفي الملحقات بـ (ليس) لا يجوز تقدم الخبر على الاسم أو على الاسم والأداة، لأن هذه الملحقات حروف غير متصرفة[٢٠] لا جذر لها كالأسماء والأفعال، لهذا قال العكبري: «ألا ترى أن (ما) الحجازية لما لم تكن متصرفة، أو لما كانت حرفا لم يتقدم منصوبها على مرفوعها لعدم الفعلية»[٢١].

وإذا كان الفاعل ضميرا متصلا بالفعل لم يجز فصله عن فعله مع أن الفعل يبقى متمتعا بقدرته على إيفاء المعنى حقه، والسبب أن الضمير المتصل يعد معطلا متصلا يعطل إمكان الفصل بينه وبين ما يتصل به، لأنه يتنزل من الكلمة منزلة الحرف منها كما يقول بعض النحاة، ففي الجملتين:

رأى زيدٌ سعيداً.

رأيْتُ سعيداً.

يمكن أن يتقدم في الجملة الأولى منها المفعول به على الفاعل، لأن الفاعل اسم حقيقي ينطبق عليه قول جمهور النحاة إن الاسم هو اللفظ الدال على معنى مستقل في أصل الوضع غير محصل بزمان[٢٢] أي أنه بنية صرفية لها جذر في المعجم العربي، أما الفاعل

في الجملة الثانية، فهو في حكم الاسم لأنه في موقع المسند إليه، والإسناد من علامات الاسمية، بل إنه أنفعها عن ابن هشام (ت ٧٦١هـ/١٣٥٩م)، ولكن هذا الفاعل لا بنية له في الصرف العربي، ولا في المعجم، لأنه كالحرف، والحرف لا يملك حرية الحركة في الجملة العربية بل يقترن بالاسم أو الفعل أو الجملة، لهذا يقترن بما يناسبه من الجملة ويلزم موقعه، وقد أدرك أبوعثمان المازني (ت٢٤٩هـ/٨٦٣م) صفة الحرفية في الضمائر، فذكر ابن يعيش أنه «ذهب وغيره من النحويين، إلى أن الألف في قاما، والواو في قاموا حرفان يدلان على الفاعلين، والفاعلين المضمرين، والفاعل في النية، كما أنك إذا قلت: زيد قام، ففي (قام) ضمير في النية، وليس له علامة ظاهرة، فإذا ثُني أو جمع، فالضمير أيضا في النية غير أن له علامة»[٢٣].

فالضمير المتصل علامة عند المازني، وقد أخذ بهذا الرأي بعض النحاة في تخريج الضمير المتصل في لغة أكلوني البراغيث، وليس ببعيد عن الذهن أن جمهور النحاة يعللون خروج الضمائر إلى البناء - وحق الأسماء الإعراب - بالشبه الوضعي والافتقاري مع الحرف[٢٤].

وإذا اتصل بالفعل ضميران تعطلت حركة عناصر الجملة الفعلية جميعها، وأصبح المرجع المعيار العام للنسق وهو (الفعل + الفاعل + المفعول)، نحو (قرأتُهُ) والسبب فيما يبدو تحول الاسم المفيد بالاستقلال إلى رمز حرفي لا معنى له إلا بالاتصال، لأنه تنبيه على الفاعل والمفعول.

وقد يكون الضمير للربط، فيحافظ على ترابط الجملة، لهذا يمتنع تقدم الفاعل إذا اتصل به ضمير يعود على المفعول، كقولنا:

زانَ المسؤولَ تواضعُهُ.

فتقديم الفاعل على المفعول يؤثر في ترابط الجملة، ويسلب من الضمير إحدى أهم وظائفه، وهي ربط بعض عناصر الجملة بعضها ببعض، عدا أنه يفقد المعود عليه، فيكون إضمارا قبل الذكر، قال ابن فلاح اليمني: «وإنما وجب تقديمه - يقصد المفعول به - لئلا يؤدي إلى الاضمار قبل الذكر، لأنه إذا تقدم الفاعل صار مقدما لفظا ومعنى، لكونه في رتبته، فلا يُنوى به التأخير، وإنما امتنع الإضمار قبل الذكر لفظا ومعنى، لأن شرط صحة الإضمار معرفة المضمر والعلم به، وذلك إما بتقدم ذكره - كما هو في الأعم الأغلب - أو بدلالة الحال»[٢٥]، ومع ذلك فقد أجازه ابن جني[٢٦] ووافقه ابن مالك بقوله: «فشعورالذهن بهما مقارن لشعوره بمعنى الفعل»[٢٧].

والضمير يلتقي مع الحرف في وظائفه، وهي: الربط، أو النقل، أو التأكيد، أو التنبيه، أو الزيادة[٢٨]، فهو يربط بين بعض عناصر الجملة، وينقل الكلام من حالة إلى أخرى كالنقل من الخطاب إلى الغيبة، ويؤكد الضمير المستتر في أسلوب التوكيد، وينبه على الشأن أو القصة أو الحالة في ضمير الشأن، ويزاد بين المبتدأ والخبر لتوكيد الفصل.

مجال التحكم

إن أصغر مجموعة من العناصر التي تكون فكرة يحسن السكوت عليها هي الجملة، ومر أن العنصر الذي يتحكم بإمكانات التقديم والتأخير في الجملة هو المسند غالبا. فإذا كانت لدينا جملة موسعة كجملة الشرط، فكيف تكون إمكانات التقديم والتأخير؟

في المثال الآتي:

مَنْ يردِ اللهُ به خيرًا ييسّرْ له تعلُّمَ النّحوِ.

جملتان لا خلاف فيهما، هما:

يريد اللهُ (بزيد) خيرًا.

ييسّرُ الله (لزيد) تعلّمَ النّحو.

وحركة المفعول به فيهما حرة إذ يمكن أن يتقدم أو يتوسط أو يتأخر، لأن معنى الجملة العام مكفول بالمرجعية المعجمية لكل واحد من الفعلين: (يريد) و(ييسر).

لكن دخول أداة الشرط لعقد علاقة جزائية شرطية يعطل جزءا من حرية المفعول به، فلا يجوز أن يتقدم على الفعل، لأن الشرط على معنى الإرادة والتيسير لا على الخير وتعلم النحو، ولهذا لا يمكن فصلهما عن أداة الشرط، وما دام الشرط على المعنى لا الاسم فمن الواجب تقدير هذا المعنى (الفعل)، إذ حذف، كما في تقديره بعد إنْ وإذا الشرطيتين عند جمهور النحاة.

وفي الجملة المأثورة:

صدَقَ اللهُ العظيمُ.

معنيان: الصدق، والعظمة، و هما معنيان معجميان، الفارق بينهما أن الفعل (صدق) هو المعنى المؤسس للجملة لأنه المسند، أما الاسم (العظيم) فهو المعنى الموضح للفاعل، ولهذا فإن المعاني المؤسسة يمكنها - ما لم يمنع نظام النحو - أن تتحمل تقدم بعض العناصر عليها أو تأخرها، لكن المعاني الموضحة والمخصصة تأتي في الأصل العام النظري متأخرة عما توضحه أو تخصصه، ففي جملة:

تنشرُ الصحفُ الملتزمة الأخبارَ الحقيقية.

يوجد ثلاثة معان: النشر، والالتزام، والحقيقة، والمعنى الأول منها هو المؤسس للجملة، لهذا يجوز أن تتحرك عناصر جملته تقديما وتأخيرا وفق نظام النحو، فيجوز أن نقول:

تنشرُ الأخبارَ الحقيقية الصحفُ الملتزمةُ.

أما الالتزام والحقيقة فهما معنيان موضحان للفاعل والمفعول وليسا بمؤسسين لمعنى جملة لهذا يتأخران عما يوضحانه، ولا يتقدمان عليه.

وبهذا التفسير الدلالي فسر النيلي - من علماء القرن السابع الهجري - أصالة تقديم المميز على التمييز. فقال: «التمييز في المعنى تفسير، والتفسير لا يكون إلا لمفسر، ولا بد في

المعنى من تقديم المفسر على ما يفسره، وإلا لم يكن مفسرا له، ففي تقديمه إخراج له عن كونه مفسرا، فامتنع تقديمه لذلك»[٢٩].

وإذا دخل عنصر نحوي على جملة ثابتة لا يجوز في عناصرها التقديم والتأخير، فإنه يلزم موقعه المحدد له في نظام النحو، حتى وإن كان من العناصر التي تتمتع بحرية التقديم والتأخير غالبا، مثل الحال، فإذا كان صاحبه اسم إن وأخواتها، فلا يجوز أن يتقدم عليه، ومن ثم لا يجوز أن نقول:

متنكرًا كأنّ الصديقَ لصديقه عدوٌّ.

بل يجب أن نقول:

كأنّ الصديق متنكرا لصديقه عدوٌّ[٣٠].

وحجة النحاة أن العامل معنى التشبيه المتضمن في الحرف (كأن) ولو قيل إن (كأن) حرف لا معنى له في ذاته، ولا في أصل وضعه، بل معناه في غيره، لكان تفسيرا دلاليا منسجما مع قياس العكبري الحال على المفعول به، إذ ذهب إلى أن العامل في الحال إذا كان فعلا متصرفا جاز تقديم الحال وتوسطه وتأخيره قياسا على المفعول به إذا كان فعله متصرفا[٣١]، أي أن عنصر المعنى في الجملة هو الذي يتحكم في إمكان التقديم والتأخير، والرأي نفسه يمكن أن يقال في تفسير منع تقدم الحال في أسلوب التعجب[٣٢]، نحو:

ما أعظمَ الإنسان صادقا!!

وإذا جَمُد المعنى من حيث الاشتقاق جمودا تاما تعطلت حركة عناصره تقديما وتأخيرا، لهذا عد ابن السراج (ت ٣١٦هـ/٩٢٨م) من الأشياء التي لا يجوز تقديمها الأفعال التي لا تتصرف، فقال: «لا يجوز أن يُقدَّم عليها شيء مما عملت فيه، وهي نحو: نعم وبئس، وفعل التعجب، و(ليس) تجري عندي ذلك المجرى لأنها غير متصرفة، (ومَهْ، وصَهْ، وعليكَ)، وما أشبه هذا أبعدُ في التقديم والتأخير»[٣٣].

والأصل في العنصر النحوي أنه مفرد كالاسم وحده أو الفعل الفارغ من الفاعل والمفعول، فإذا كان جملة كجملة الحال أو النعت، فإنه يلزم موقعه الأصل في نظام النحو، لأن التحكم بالتقديم والتأخير يكون على مستوى الجملة الصغرى الواحدة، فإذا تعددت الجمل في أسلوب واحد فسد التقديم، لأنه يقطع الصلة بين الجمل، فإذا قلنا:

جاءَ زيدٌ وهو يضحكُ.

فإن الجملة متضامة مترابطة متماسكة بالواو والضمير الذي يربط بين الجملتين:

جاء زيدٌ.

وهو يضحك.

وتقديم جملة الحال يقطع صلة الترابط. والكلام المستقيم الدال كالبنيان المرصوص يأخذ بعضه برقاب بعض، لهذا يمتنع تقديم كل الجمل التي لها محل من الإعراب، لأن تشكلها على هيئة جملة مانع من تقديمها بعد أن كان الأصل فيها الإفراد. قال النيلي: «الجملة من حيث هي جملة لا تصرّف لها»[٣٤].

إذاً، فالمعنى المتحرر من الاقتران بمعطل ومن الجمود التام، ومن تحوّل أحد عناصر جملته إلى جملة، قادر على التحكم بعناصر جملته تقديما وتأخيرا وفاقا لعبدالقاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ/١٠٧٨م) الذي أدرك أن التقديم والتأخير ليسا دائما للعناية والاهتمام، وإنما يأتيان لتحرير المعنى وضبط الدلالة[٣٥]. فقال: «واعلم أن من الخطأ أن يقسم الأمر في تقديم الشيء وتأخيره قسمين، فيجعل مفيدا في بعض الكلام وغير مفيد في بعض، وأن يعلل تارة بالعناية، وأخرى بأنه توسعة على الشاعر والكاتب، حتى تطرد لهذا قوافيه، ولذلك سجعُهُ، ذلك لأن من البعيد أن يكون في جملة النظم ما يدل تارة، ولا يدل أخرى»[٣٦].

المعنى والعامل

العامل أس نظرية النحو العربي، انطلق منه سيبويه في صوغه لأقدم نموذج في النحو العربي، وصل إلينا، وتطور بعد ذلك بتطور أساليب صوغ قواعد النحو العربي، حتى ترسخ في التراث النحوي نظرية تضبط العلاقات النحوية بين عناصر الجملة في العربية، وتفسر ظاهرة الإعراب، وقد سلك نحاة العربية في تعريف العامل مسلكين:

المسلك الأول: عد العامل جالبا لأثر إعرابي على المعمول لأجل المعنى.

المسلك الثاني: قصر دور العامل على جلب الأثر الإعرابي من غير قرن العامل والمعمول بالمعنى بصفة مطردة[٣٧].

والتناقض بين المسلكين يقتضي العودة إلى الأمثلة التي دعت إلى تقنين العربية بقواعد وأحكام تنحو بمتعلمها نحو الصواب في الكلام والكتابة. ففي العبارة المأثورة عن محاورة أبي الأسود الدؤلي ابنته متكأً لعلاقة الأثر الإعرابي بالمعنى كما يأتي:

ما أجملُ السماءِ؟

ما أجملَ السماءَ!

فالجملة الأولى استفهامية والثانية تعجبية، دل على ذلك الضبط الإعرابي في الكتابة.

وقال النيلي في شرح الدرة الألفية: «ألا ترى أنك لو قلت: «ما رأيتُ الهلالَ» بالنصب كنت نافيا لرؤية الهلال، ولو رفعت «الهلال» كنت مثبتا للرؤية، وجعلت «ما» موصولة مبتدأ، و«رأيت» صلتها، والعائد محذوف وهو المفعول، و«الهلال» خبر المبتدأ تقديره: «الذي رأيته الهلال» فلولا الإعراب لالتبس النفي بالإثبات»[٣٨].

فقد ثبت أن الأثر الإعرابي - فيما سبق - دل على المعنى، ولهذا طرد جمهور نحاة العربية هذه النتيجة باستعمال التعميم، فقالوا بوجوب ارتباط الأثر الإعرابي بالمعنى، فعدوه قانونا مطلقا ثابتا لا يحتاج إلى تفسير، ولا يفتقر إلى تعليل، على حين ما يخرج عنه يجد له من علل النحاة رصدا يعيده إليه بوجه من الوجوه.

وفي الجملة الآتية:

أكل زيدٌ التفاحةَ.

يمكن أن يُفهم المعنى، ويميز الفاعل من المفعول بلا أثر إعرابي، فالمعنى يبقى واضحا سواء أظهرت علامات الإعراب أم لا، بل، يمكن أن يُفهم لو انعكست العلامات الإعرابية، وأصبحت الجملة:

أكل زيداً التفاحةُ

وكثيرا ما يخطئ الطلبة والمذيعون في قراءة بعض الجمل من غير ضبط فلا يؤدي هذا الخطأ إلى تدمير المعنى، ولهذا يستخلص أن المعنى ليس من مقتضيات الأثر الإعرابي، وباستعمال مبدأ التعميم يصبح من القانون المطلق أن آثار العامل شكلية لفظية، وهذا ما تبناه ابن الطراوة الأندلسي (ت ٥٢٨هـ/١١٣٤م) في شعاره المشهور: «إذا فهم المعنى فارفع ما شئت، وانصب ما شئت»[٣٩].

إن الشيء المشترك بين دعاة المسلكين استعمال مبدأ التعميم للوصول إلى قانون يمتاز بالإطلاق، فيكون ما ينتج عنه حتميا، والحتمية مصادرة للرأي الآخر، ولهذا من المصادرة تحكُّم نظرية العامل تحكما مطلقا بالنحو العربي مع أنها لا تفسر إلا إعراب الأسماء المتمكنة والفعل المضارع[٤٠]، أما المبنيات فليست قابلة للتأثر بالعامل إلا بالمحل والتأويل.

ونظرية العامل مبنية علي تسلط الأشكال النحوية بعضها على بعض تسلطا يضبط وضع الحركات على أواخر الكلمات في الجمل[٤١] فكيف يمر المعنى منها؟

يرى كمال بشر أن المعنى في النحو نتيجة مرور كلمات الجملة في أربع مراحل متتالية ومتداخلة هي[٤٢]:

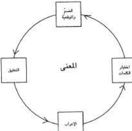
١ - **الاختيار:** أي اختيار كلمات الجملة.

٢ - **الضم والموقعية:** أي تأليف الكلمات وفق أحكام النحو مع مراعاة الموقع عند التقديم والتأخير.

٣ - **التعليق:** ويتم بمراعاة قوانين الربط بين الكلمات أولا، ثم الجمل ثانيا.

٤ - **الإعراب:** و هو أمارات على المواقع.

ويمكن توضيح هذه المراحل بالشكل الآتي:



فالآثار الإعرابية مرحلة من مراحل تشكل المعنى، لهذا كان من المصادرة تحكمها بالمراحل الأخرى، وكان من الإنصاف الدعوة إلى النسبية بديلا من الحتمية، فقد يربط المعنى بالعامل، وقد ينفك عنه، لأن وظيفة آثار المعمولات الميز بين المواقع النحوية.

أما المعنى فهو النظم وفق الخطوات السابقة التي أدركها عبدالقادر الجرجاني في نظرية النظام[٤٢] التي تأتلف فيها مستويات المعجم والصرف والصوت والسياق مع قوانين النحو، لهذا يمكن لتضافر هذه المستويات أن يعوّض أحيانا عن التزام الإعراب، قال نبيل عليّ: «فلنفرض مثلا أنه بدلا من أن نلتزم بالقواعد اللغوية في قولنا: «اشترى أخوها تفاحتين من أحد الباعة»، ترخصنا في علاقات الإعراب، فنصبنا الفاعل، ورفعنا المفعول، وأهملنا بعض النقاط على الحروف المنقوطة، وأضفنا من لدينا همزة إلى ألف الوصل، وأغفلنا وجوب التذكير في «أحد»، لتصبح الجملة: «أشترى أخاها تفاحتان من إحدى الباعه»، فعلى الرغم من مجموعة الأخطاء تظل هذه الجملة الممسوخة، أشد ما يكون عليه المسخ، مفهومة، يمكن لنا قراءتها، والفضل يرجع في ذلك إلى الفائض اللغوي، فائض العلاقات والقرائن التي يشتمل عليها التعبير اللغوي، إن فائض اللغة أو حشوها الزائد ليس بعيب ينتقصها، بل هو سند لمرونتها، ومصدر لقوتها، فهو الذي يكسبها المناعة ضد التشويش والضوضاء والخطأ واللبس والغموض»[٤٤].

وقديما أدرك سيبويه في أول كتابه أن قوانين النحو وحدها لا تصنع المعنى، فقال: «وأما المحال الكذب، فأن تقول: سوف أشرب ماء البحر أمس»[٤٥]، فالجملة صحيحة نحويا لكن المعنى مُحال غير منسبك لأن المفردة المعجمية «أشربُ» الدالة على الحاضر ترفض التقاطع مع

المفردة المعجمية «أمس» الدالة على الماضي، فليس بنظرية العامل وحدها يحيا المعنى[46]، لأن العناصر المعجمية تحدد صواب الملاءمة بين عناصر التركيب[47].

إن العامل المؤثر في التقديم والتأخير وجود مرجعية معجمية للكلمة الأساس في الجملة، لهذا قال تشومسكي N. Shomsky «لا يمكن أن تكون عوامل إلا المقولات المعجمية وإسقاطاتها»[48] وهذا يفسر ثبات الكلمة أو الجملة عند الاقتران بحرف يفتقر إلى جذر معجمي يكفل له معنى مستقلا في اللغة العربية.

فلو كانت لدينا الجملة (ج) = [س، ع، ل] حيث (س) هي العنصر غير المعجمي (لن)، و(ع) هي العنصر المعجمي (يحضر)، و(ل) هي العنصر الدلالي (زيد) على نحو: «لن يحضر زيد» فإن هذه الجملة الثلاثية العناصر تحتمل نظريا ستة أشكال رياضية وفق مبدأ التباديل الرياضية، وهي:

١ - س، ع، ل = لن يحضرَ زيدٌ.
٢ - س، ل، ع = لن زيدٌ يحضر.
٣ - ع، س، ل = يحضر لن زيدٌ.
٤ - ع، ل، س = يحضر زيدٌ لن.
٥ - ل، س، ع = زيدٌ لن يحضر.
٦ - ل، ع، س = زيدٌ يحضر لن.

فالجملة الثانية والثالثة والرابعة والسادسة غير مقبولة نحويا، لأن العنصر (لن) غير معجمي، فلا يحتمل التقديم والتأخير على حين حصل تبادل بين العنصرين (يحضر) و(زيد) مع تغيير المواقع الإعرابية لأن العنصر (يحضر) هو أساس المعنى، وله مرجعية معجمية لا تنفك عنه تقديما وتأخيرا.

فنظرية العامل تضبط العلامات الإعرابية على العناصر النحوية المعربة، لكن المعجم هو الذي يتحكم بإمكانات التقديم والتأخير بينهما غالبا.

الاقتران وعلاقته بالتقديم والتأخير

وصفنا في المثال السابق علاقة (لن) بالفعل (يحضر) بأنها اقتران، وهو مصطلح يشير إلى ارتباط العناصر غير المعجمية، التي لا جذر لها، بعنصر معجمي كالفعل أو الاسم أو الجملة. وتتجاوز أهمية الاقتران تلوين معنى الكلمة أو الجمل بظل دلالي معين إلى الاتحاد غالبا بما تدخل عند إجراء أي تغيير موقعي بين عناصر الجملة، فتأخذ الجملة الآتية تبديلات الجملة المكونة من عنصرين فقط:

لن ينهزمَ الحقُّ.

كما تأخذ الجملة التالية وضعا واحدا

إن الحياةَ جهادٌ.

والسبب أنّ (إنّ) عنصر غير معجمي اقترن بالجملة كلها، لهذا أصبحت الجملة كأنها مكونة من عنصر واحد، فلا احتمالات لإجراء تغيير موقعي فيه باستثناء الخبر الذي يكون شبه جملة ففيه توسع.

ومعنى العنصر غير المعجمي فيما يدخل عليه لا في نفسه لهذا لا يتحرك وحده، فلو قلنا:

سوف زيدا إنّ يحضر.

فإن هذا التركيب مختل دلاليا ونحويا، فلا معنى له يحسن السكوت عليه، لكنه يصبح حسنا مستقيما إذا قلنا:

إنّ زيدا سوف يحضر.

والسبب حدوث الاقتران الصحيح للأداتين (إنّ) و(سوف).

وليس لازما من الاقتران تماثل الأثر الإعرابي، فـ (ما) في الجمل الآتية في حالة اقتران:

ما حضر زيدٌ.

ما يحضر زيدٌ.

ما زيدٌ حاضرًا.

ما زيدٌ حاضرٌ.

ولم يستلزم هذا الاقتران الاختصاص بالاسم أو الفعل أو الجملة أو العمل الإعرابي، لأن اتحاد أداة الاقتران بالاسم أو الفعل أو الجملة يعطل الحركة تقديما وتأخيرا، ويعد هذا التعطيل دليلا على أن معنى الأداة غير المعجمية في غيرها، عدا أنه يقدح في اعتبار تلك الأداة اسما كما في الأمثلة الآتية:

هو اللهُ.

من حضرَ؟

متى اللقاءُ؟

ما رأيُك؟

من يدرسْ فقد ينجحْ.

إنّ الضمير (هو) يتكوّن من حرفين، فهو على قول جمهور النحاة يشبه الحرف وضعا، لهذا يُبنى، وهو في حالة اقتران مع لفظ الجلالة (الله)، وقد عطّل إمكانية التقديم والتأخير. فهل سبب تصدره أنه ضمير معادل للاسم أم أنه لفظ لا جذر له وقع في حالة اقتران فحقه تصدر ما اقترن به، وكذلك أسماء الاستفهام (مَن) و(متى) و(ما) إضافة إلى اسم الشرط (مَن) في المثال الأخير.

إن عدّ هذه المبنيات أسماء تامة يعني إكسابها صفة الدلالة المعجمية المستقلة، وهي في الحقيقة أقرب إلى مفهوم الحرف وفق القسمة الثلاثية الموروثة للكلمة أو لعلها تتطلب رجع النظر في منهجية قسمة الكلمة في العربية، وقد وقعت هذه المبنيات في حالة اقتران للأسباب التالية:

أولا: ليست مستقلة بالإفادة وحدها إذ لا جذر لها عند التحقيق، ومدار تعاريف الاسم في العربية على الإفادة المستقلة[٤٩] بشرط أن يكون الاسم عربيا، فالاسم غير العربي قد يكون منقولا غير مشتق.

ثانيا: ذهب تمام حسان، وفاضل الساقي إلى عد الضمير قسما قائما برأسه من أقسام الكلمة في العربية، وليس باسم، لأن معناه لا يتضح إلا بقرينة وليست له أصول اشتقاقية، فلا يدخل في جدول تصريفي[٥٠].

ثالثا: تبنى صالح الظالمي رأي محمد صادق التبريزي في أن الضمائر من قبيل العلامات التي تظهر على آخر الكلمة، فالضمة مثلا لا دلالة لها على الفاعلية إلا بعد دخولها على الفاعل في الجملة الخارجية، فكلمة (أنت) وُضِعَتْ لإحداث الخطاب[٥١] مما يعني أن الضمائر للدلالة على المضمر للاتحاد معه في تصنيف الكلمة، فدلالة الضمير على موقع الابتداء لا تجعل منه اسما مرفوعا كالمبتدأ.

وقد وصل الدكتور الظالمي إلى أن جميع أدوات الاستفهام والشرط لا علاقة لها بالمفهوم الدقيق للاسمية، لأنها لا تتفق في الدلالة مع اسم مقدر، فهي أدوات وحسب[٥٢].

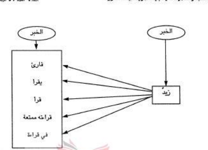
رابعا: يفسر جمهور النحاة بناء الأدوات بأنها تشبه الحروف وضعا أو افتقارا أو معنى أو جمودا أو استعمالا[٥٣]، وهذا إقرار منهم بوجود علاقة بين هذه الأدوات كالضمائر من جهة، والحروف من جهة أخرى، ولكنهم رضوا من العلاقة بحكم البناء، وكان الأولى إعادة النظر في تصنيفها، لأن أوجه الشبه التي ذكروها هي مواصفات الحروف لا الأسماء، لهذا عندما دقق عباس حسن في هذه الأوجه رفضها ناسبا علة البناء إلى محاكاة العرب لا غير[٥٤].

خامسا: ثمة ازدواج في إعراب بعض الأدوات، فالضمير المنفصل له محل من الإعراب إلا إن كان للفصل فلا محل له من الإعراب، ويعد حرفا عند أكثر النحويين[٥٥].

يبدو أن نظرية الاستبدال هي السبب في عد النحاة الضمائر المنفصلة وأسماء الشرط والاستفهام وما التعجبية أسماء لا أدوات حرفية تقترن بما تدخل عليه لإضافة معنى الإشارة والإبهام والشرط والتعجب والاستفهام.

الاستبدال الإعرابي بين الموقع النحوي والاشتقاق المعجمي

دأب جمهور النحاة على القول بالإعراب المحلي، فهم يرون أن قولنا: «زيدٌ قرأ» معادل إعرابيا لقولنا: «زيد قارئ»، وهذه المعادلة بين الاسم المفرد (قارئ)، والجملة الفعلية (يقرأ) تحقق بينهما المساواة في الموقع الإعرابي، إذ كل منهما في موقع الخبر المرفوع، وقد تحقق هذا الرفع في الاسم، لكنه غير متحقق في الفعل لأنه جملة، فقالوا: إن الجملة الفعلية في محل رفع خبر للمبتدأ. أي: أن استبدال الجملة الفعلية بالاسم ينتج عنه الخبر، لأن الجملة في تقدير المفرد، وما يقع في موقع المفرد يعد شكلا متحولا عنه كما في الشكل الآتي:



لقد استدل النحاة على تقدير هذه الأشكال بالخبر بوقوعها في موقع واحد، وقبولها الرد إلى الأصل وهو الاسم المفرد. فكل هذه الأسماء متساوية موقعيا، وقابلة للتحول إلى اسم مفرد، فصح الاستبدال وجاز الاستعمال عملا بما صح فيه الاستبدال وجاز به الاستعمال إن لم يختل المعنى.

والاستبدال في مجمله منهج علمي أكده الوصفيون في استعمالهم التحليل التكويني Constituent Analysis على أسس توزيعية Distributional لا دلالية Semantic، لهذا كانت الدلالة هي السهم الذي وجه إلى منهجهم[٥٦].

لكن النحاة لم يشترطوا في كل استبدال الرد المعجمي إلى جذر مشترك، أي: إلى مرجعية معجمية تحافظ على معنى عام مشترك يتلون بظلال خاصة من شكل تعبيري إلى آخر، آيةُ هذا الكلام أنّ إعراب اسم الاستفهام مثلا في محل رفع خبر مقدم في قولنا:

كيف النحوُ؟

مبني على استبدال اسم الاستفهام بإجابة تصلح أن تعرب خبرا على شكل ما من أشكال الخبر. فكلمة (كيف) مساوية في الموقع الإعرابي للإجابات التالية:

النحوُ سهلٌ.

النحوُ فيه سهولةٌ.

النحوُ يسهلُ بالتأنّي.

النحوُ في سهولةٍ.

فصحَّ استبدال هذه الإجابات على اختلاف أشكال الخبر فيها مكان اسم الاستفهام (كيف)، مما جعل منه معادلا موقعيا لها، فقيل: إنه في تقدير الخبر.

لكن بين هذا المثال (كيف النحو؟) والمثال السابق (زيدٌ يقرأ) فارقا، وأي فارقٍ، فالأول قائم على الاستبدال النحوي الموقعي والاستبدال المعجمي الدلالي. أما الثاني فقائم على الاستبدال النحوي الموقعي فقط.

فغض النظر عن الاستبدال المعجمي أحيانا مسلك سار فيه جمهور النحاة قانعين بتوفية العامل والمعمول حقهما، بل، وتجاوزوا ذلك إلى تحديد نوع الكلمة بالاستبدال، كما في الحوار الآتي:

- أحضرَ زيدٌ؟
- نعمْ، حضر.

فأداة الاستفهام (الهمزة) كانت حرفا بالإجماع، لأنها قبلت أولا الاستبدال بحرف، كما حافظت على وحدة الجملة الإسنادية بعدها، فجاءت تامة مكتملة آخذة ركنيهما: المسند والمسند إليه، وعند دخول أداة الاستفهام (مَنْ) تصبح المحاورة:

- من حضرَ؟
- زيدٌ حضر.

فأداة الاستفهام (من) قبلت الاستبدال بالاسم، ولم تكتمل الجملة بعدها إذ كانت في تقدير الخبر للمبتدأ، مما جعل من أداة الاستفهام تعويضا عن أحد الركنين بالجواب، لأن الاستبدال وتمام الإسناد أمران لا يتنازل عنهما جمهور النحاة، لكن كلا الأمرين تشوبهما شائبة الحتم في التعميم، أمارة ذلك تحليل العبارتين الآتيتين.

- إنْ يعملْ خيرًا يلقَ خيرًا.
- مَنْ يعملْ خيرًا يلقَ خيرًا.

فأداة الشرط (إنْ) في العبارة الأولى وظيفتها الربط الشَّرْطيّ، والجملة بعدها مكتملة، وغير قابلة للاستبدال، لهذا قيل: إنها حرف جازم. على حين ذهب جمهور النحاة إلى إعراب أداة الاستفهام (مَنْ) في محل رفع مبتدأ مع أن بنية العبارتين الشكلية واحدة، كما يأتي:

- إنْ يعملْ خيرًا يلقَ خيرًا = إنْ + فعل + فاعل مضمر + مفعول به + الجواب
- مَنْ يعملْ خيرًا يلقَ خيرًا = مَنْ + فعل + فاعل مضمر + مفعول به + الجواب

ولهذا كانت جملة (يعمل خيرًا) الأولى جملة فعلية صغرى، على حين كانت مثيلتها في العبارة الثانية جزءا من جملة اسمية وسطى، فلِمَ لا تكون (مَنْ) في العبارة الثانية أداة شرط تربط بين الفعل والجواب؟

قد يلتمس بعض النحاة في عود الضمير مخرجا، لكن الضمير في الجملتين غير ظاهر، فلماذا يكتفى في الجملة الأولى بتقدير استتاره في حين يتبع الاستتار تحديد المعود عليه في الجملة الثانية؟ ولا سيما أن الاستبدال في الجملة الثانية لا يصح، إذ إن النحاة لا يجيزون عد الجملة التالية شرطا:

- زيدٌ يعمل خيرا يلقَ خيرا،

لعدم الترابط بين الجملتين.

ثم إن تقدير (مَنْ) مبتدأ يستلزم البحث عن الخبر، أهو فعل الشرط أم الجواب؟ فإذا كان الفعل فالتقدير: (من العامل)، وإذا كان الجواب فالتقدير: (من اللاقي)، وكلا التقديرين يصطدم مع إعراب الجزم، ويفقد المعنى ترابطه، عدا أنه يحدد نهاية الجملة، فإن كان الفعل فجواب الشرط منفك عن الجملة، وإن كان الجواب ففعل الشرط كالحشو.

ويبدو أن تقدير: (العامل خيرًا ملاقٍ خيرًا) يبطل الإعراب الاستبدالي لأداة الشرط، ويوضح أنها تدخل بهدف الربط الجزائي الشرطي الاقتراني بين فعل، وجواب مترتب عليه. وبما أن الأداة غير معجمية وخارج الاستبدال فهي معطل لحركة التقديم والتأخير في جملة الشرط وخارج الإسناد بل خارج التقدير الإعرابي، قال مازن الوعر: «إن كل الأدوات التي يمكنها أن تصف التركيب العربي لا تستطيع أن تؤثر على المستوى اللساني المشجر (الإسناد)، وهكذا سوف أعتبر مفهوم الأداة على أنه خارج عن نطاق الأركان اللغوية التي يحكمها الإسناد في التركيب العربي، وبكلمة أخرى: إن الأداة لا تُحكم من الإسناد الذي يحكم التركيب: مسند، ومسند إليه، وفضلة»(٦٧).

ويمكن الترخص عن طريق الأخذ بمفهوم الجملة الناقصة إسناديا وفاقا لرأي عبدالرحمن أيوب(٦٨)، ومحمد حماسة عبداللطيف(٦٩)، وصالح الظالمي(٧٠).

وكان تمام حسان قد خفف من سيطرة فكرة الإسناد على التفكير النحوي في العربية، وعدها قرينة من سبع قرائن تتضام في التحليل النحوي، وأعلى من شأن الدلالة المعجمية(٧١).

فجملة:

- مَن القادمُ؟

لو كانت تامة الإسناد لكانت تامة المعنى، لأن هذه الجملة الإنشائية ناقصة المعلومة، ومن هنا وصفت بالإنشائية، لأنها تصلح إنشاء لمعنى جديد غير ظاهر تحدده إجابة السؤال، لكنها بحد ذاتها ليست جملة مكتملة من حيث المعنى الدلالي، وبسبب عدم اكتمال إسنادها لم يجز لها التصرف تقديما وتأخيرا، لأن الأداة توجه لمعنى لكنها لا تدل عليه اشتقاقا، وإعراب النحويين لهذه الصيغة (من) إعراب الجملة الخبرية أي إعراب للمدلول عليه لا للدال.

فنحاة العربية في قولهم بالاستبدال خلطوا بين الاستبدال المعجمي والاستبدال الموقعي، لأن الأخذ بالاستبدال الموقعي دون المعجمي تسويغ اتخذوا منه تكأة في عدم الاعتراف بوجود جملة غير إسنادية، وتمام الإسناد مؤذن بالتصرف تقديما وتأخيرا.

الخلاف النحوي في التقديم والتأخير في ضوء الدلالة المعجمية

تبدو الدلالة المعجمية مرجحا يمكن الاستئناس به في رجع النظر في بعض مسائل الخلاف النحوي تحليلا وترجيحا، وهي من وجهة نظر معجمية على ضربين:

الأول: مسائل اشتقاقية اختلف فيها النحاة في تحديد جذر الكلمة، كالاختلاف في أصل الاسم الموصول.

الثاني: مسائل تركيبية اختلف فيها النحاة في تقديم عنصر نحوي، كالاختلاف في تقديم خبر (ليس).

فمن الضرب الأول الاختلاف في الحروف التي وُضع عليها (الاسم) في (ذا) إذ ذهب الكوفيون إلى أن الاسم في (ذا) الذال وحدها، وذهب البصريون إلى أن الذال وحدها ليست هي الاسم فيها، فذهب الأخفش ومن تابعه من البصريين إلى أن أصله (ذيّ) - بتشديد الياء، وذهب بعضهم إلى أن الأصل في (ذا) (ذَوَى)[٦٢].

يبدو بحث النحاة لأصل حروف كلمة (ذا) استجابة لتصنيفهم إياها ضمن الأسماء، ذلك أن في تحديد أصل كلمة (ذا) برهانا معجميا على اسميتها، وهو برهان شكلي غير دقيق، إذ لا علاقة بين الأصل الافتراضي المختلف فيه، وكلمة (ذا)، لأن كلمة (ذا) حرف لا اسم لأنها لا تتصرف تصرف الأسماء في الاشتقاق والتصريف، فهي خارج البحث في أصلها الاشتقاقي.

وقد اختلف النحاة في أصل كلمة (الذي)، فذهب الكوفيون إلى أنه الذال و حدها، وأجمع البصريون على أنه (الذي)[٦٣]. وكلا القولين فيه نظر لعدم وجود معنى للجذر المفترض، ذلك أن ابن منظور اكتفى بعرض الخلاف في أصل كلمة (الذي) ولم يذكر معناها أو اشتقاقاتها، ونقل عن ابن سيده أن «الذي من الأسماء الموصولة ليتوصل بها إلى وصف المعارف بالجمل»، كأنه يُلمح إلى أنها أداة لتعريف الجملة. وأثبت ابن جني أن تثنية الأسماء الموصولة ليست حقيقية بل صيغت على صورة ما هو مثنى في الحقيقة[٦٤].

واختلف جمهور النحاة في الحروف التي وُضع عليها الاسم في (هو) و(هي)، فذهب الكوفيون إلى أن الاسم من (هو)، و(هي) الهاء وحدها، وذهب البصريون إلى أن الهاء والواو من (هو) والهاء والياء من (هي) هما الاسم بمجموعهما[٦٥].

ويبدو أن الشكل الإملائي المستقل هو السبب في بحث أصل الضمير، ذلك أن النحاة مع اعترافهم بأن الضمير المتصل معادل للاسم إلا أنهم يتجنبون بحث أصله، لأنه غير مستقل إملائيا، ولهذا بحث هذه المسألة غير مجد إذ لا جذر لها عند التدقيق.

ومن المسائل التركيبية في الضرب الثاني الاختلاف في تقديم خبر (ليس) عليها، فذهب الكوفيون والمبرد من البصريين إلى منع تقدم خبر (ليس) عليها، وأجازه جمهور البصريين[٦٦].

وفي تتبع مادة (ليس) نجد ابن منظور يشير إلى أمرين لافتين: أولهما أن (اللَّيْس) اللزوم، والثاني أن أداة النفي (ليس) لا علاقة لها بهذا المعنى[٦٧] مما يعني أن إقحامها في مادة (ليس) بمعنى اللزوم أمر لا مسوغ له إلا المشابهة الشكلية، ذلك أن أداة النفي (ليس) لا معنى لها سوى النفي، والأصل في نقل الكلام من الإثبات إلى النفي الحروف، وهي فاقدة لأهم أمارات الفعل المعنوية، و هي الدلالة على الزمن إذ إن إشارتها إلى الزمن الماضي بعلامات الإلصاق كالتاء ونحوها لا بدلالة المعنى وصلاحيته للسؤال عنه بأداة الاستفهام (متى)، ويظهر أن رأي الكوفيين أقرب للصواب لقولهم: «لأن الفعل إنما يتصرف عمله إذا كان متصرفا في نفسه، فأما إذا كان غير متصرف في نفسه فينبغي أن لا يتصرف عمله»[٦٨]، وقد صحح قولهم ابن الأنباري[٦٩]، وهو الصحيح لأن تقدم الخبر على الفعل جائز رياضيا إلا إن كان الفعل غير متصرف مثل (ليس).

ويمكن ترجيح عدم جواز تقديم خبر (مازال) واخواتها عليها، ومثلها خبر (ما المجازية) لأن المانع من جهة الحرف لا الفعل كما ذكر ابن أبي الربيع[٧٠].

ومن مسائل الخلاف التي تصلح الدلالة المعجمية لفصل القول فيها اختلاف النحاة في تقديم معمول اسم الفعل عليه، إذ أجازه الكوفيون إلا الفراء، ومنعه البصريون[٧١]، ولعل الصواب ترجيح أن اسم الفعل المشتق لفظا ومعنى يجوز تقدم معموله عليه لاعتصامه بمرجعية المعنى في اسم الفعل نحو: شتان، وسرعان. وأما اسم الفعل غير المنقول عن لفظه فلا يجوز تقدم معمول عليه، نحو: عليك، وإليك، لاختلاف شكل اللفظ عن معناه.

وصفوة القول إن وجود مرجعية معجمية للفظة المتحكمة بالمعنى في الجملة العربية دليل على مرونة الحركة بين عناصر الجملة في العربية، باستثناء حالات التعارض غير المسموح بها في نظام قواعد اللغة العربية، لأن المعجم مدخل من مداخل دراسة حركة عناصر الجملة في نحو اللغة العربية، ومحدد من محددات تصنيف الكلمة في العربية؟

هوامش البحث

1 انظر: رشيد بلحبيب، النحو والبلاغة: مقاربة في الاتصال والانفصال، مجلة جذور، النادي الأدبي، جدة، مج ٢، ٢٠٠٠م، ج ٤، ص ٣٨٨.

2 سيبويه، عمرو بن عثمان، الكتاب، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ط ١، ١٩٩١م، ج ١، ص ٢٤.

3 الرضي الأستراباذي، محمد بن الحسن، شرح الرضي على الكافية، تحقيق: يوسف حسن عمر، منشورات جامعة قاريونس، ليبيا، ١٩٧٨م، ج ١، ص ١٢٢.

4 انظر في مفهوم العنصر النحوي: حسن خميس الملخ، التفكير الرياضي في نظرية النحو العربي: نظرية التبادل الرياضية أنموذجا: الأسماء المعربة دراسة، ضمن الأبحاث التي ستنشرها مجلة «دراسات» الجامعة الأردنية من أعمال المؤتمر العلمي الأول لقسم اللغة العربية وآدابها المنعقد ما بين ١٦ - ١٨/٥/١٩٩٩م.

5 انظر في التوزيع الخاني: نهاد الموسى، نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغوي الحديث، دار البشير، الأردن، ط ٢، ١٩٨٧م، ص ٤٨ - ٥٠.

6 انظر: سعيد حسن بحيري، اتجاهات لغوية معاصرة في تحليل النص، مجلة علامات، النادي الأدبي، جدة، مج ١٠، ج ٣٨، ٢٠٠٠م، ص ٢٠٠.

7 انظر في إعادة الترتيب وقواعده: عبده الراجحي، النحو العربي والدرس الحديث، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٦م، ص ١٥٤ - ١٥٧، وميشال زكريا، الألسنية التوليدية والتحويلية وقواعد اللغة العربية (الجملة البسيطة)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط ١، ١٩٨٢م، ص ٢٦ - ٢٨.

8 انظر حديث النحاة عن دور القرينة في عودة حرية التنقل للمفعول به عند: الحيدرة اليمني، علي بن سليمان، كشف المشكل في النحو، تحقيق: هادي عطية مطر، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط ١، ١٩٨٤م، ج ١، ص ٣٠١ - ٣٠٢. والشلوبين، عمر بن محمد، شرح المقدمة الجزولية الكبير، تحقيق: تركي بن سهو، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٢، ١٩٩٤م، ج ٢، ص ٥٩١ - ٥٩٢. وابن فلاح اليمني، منصور بن فلاح، المغني في النحو، تحقيق: عبدالرزاق عبدالرحمن السعدي، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط ١، ١٩٩٩م، ج ٢، ص ١٧٥ - ١٧٦.

9 مازن الوعر، نحو نظرية لسانية عربية حديثة لتحليل التراكيب الأساسية في اللغة العربية، دار طلاس، دمشق، ط ١، ١٩٨٧م، ص ١٠٧.

10 العكبري، عبدالله بن الحسين، التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين، تحقيق: عبدالرحمن العثيمين، مكتبة العبيكات، الرياض، ط ١، ٢٠٠٠م، ص ١٤٩.

11 ابن يعيش، يعيش بن علي، شرح المفصل، نشر عالم الكتب، بيروت، ١٩٦٩م، ج ١، ص ٤٩.

12 الصيمري، عبدالله بن علي، التبصرة والتذكرة، تحقيق: فتحي أحمد مصطفى، منشورات جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط ١، ١٩٨٢م، ج ١، ص ١٠١ - ١٠٢.

13 انظر في دلالات تقدم الخبر على المبتدأ جوازا: فاضل صالح السامرائي، معاني النحو، دار الفكر، عمان، ط ١، ٢٠٠٠م، ج ١، ص ١٥٠ - ١٥٣.

14 انظر: ابن مالك، محمد بن عبدالله، شرح الكافية الشافية، تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبدالموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٠م، ج ١، ص ١٤٥.

15 في تقدير المحذوف خلاف يظهر في مسألة العامل في نصب الظرف الواقع خبرا. انظر: ابن الأنباري، عبدالرحمن بن محمد، الإنصاف في مسائل الخلاف، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، دار الفكر، بيروت، ج ١، ص ٢٤٥ - ٢٤٦. وابن يعيش، شرح المفصل، ج ١، ص ٩٠ - ٩١.

16 انظر: ابن عقيل، عبدالله، شرح ابن عقيل، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، دار العلوم الحديثة، بيروت، ج ١، ص ٢٣٦ - ٢٣٨.

17 الضمائر ألفاظ جامدة تُعامل معاملة الأسماء في النحو، لكنها معجميا كالحروف لا جذر لها بدليل أن جمهور النحاة يعللون بناءها بحملها في الشبه الوضعي على الحروف، وقد شجر خلاف بسط القول فيه ابن الأنباري حول الحروف التي وُضع عليها الاسم في (هو) و(هي) هل هو الهاء وحدها أم الهاء مع ما تلاها، وهو في الحالتين تفكير في الاستبدال لا الماهية. انظر: ابن الأنباري، الإنصاف، ج ٢، ص ٦٧٧ - ٦٨٦.

18 ابن يعيش، شرح المفصل، ج ١، ص ١٠٣.

19 توسع ابن أبي الربيع في توضيح علاقة (ما) بمنع تقديم خبر ما زال وأخواتها عليها. انظر كتابه: البسيط في شرح جمل الزجاجي، تحقيق: عياد الثبيتي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١، ١٩٨٦م، ج ٢، ص ٦٧٤ - ٦٧٦.

20 انظر: ابن الوراق، محمد بن عبدالله، علل النحو، تحقيق: محمود جاسم الدرويش، مكتبة الرشد، الرياض، ط ١، ١٩٩٩م، ص ٢٥٧.

21 العكبري، التبيين، ص ٢١٧ - ٢١٨.

22 انظر: العكبري، اللباب في علل البناء والإعراب، تحقيق: غازي طليمات وعبدالإله نبهان، دار الفكر، دمشق، ط ١، ١٩٩٥م، ج ١، ص ٤٥.

23 ابن يعيش، شرح المفصل، ج ٣، ص ٨٨.

24 انظر: ابن مالك، شرح الكافية الشافية، ج ١، ص ٨٧ - ٨٨، ٢٥٩ - ٢٦٠.

25 ابن فلاح اليمني، المغني في النحو، ج ٢، ص ١٧٩.

26 انظر: ابن جني، عثمان، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، نشرة دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٩٠م، ج ١، ص ٢٩٤ - ٢٩٩.

27 ابن مالك، شرح الكافية الشافية، ج ١، ص ٢٦١.

28 ابن فلاح اليمني، المغني في النحو، ج ١، ص ١٧٩.

29 النيلي، إبراهيم بن الحسين، الصفوة الصفية في شرح الدرة الألفية، تحقيق: محسن العميري، منشورات جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط ١، ١٩٩٦م، ج١، ق ٢، ص ٥١٢.

30 انظر: أسعد النادري، نحو اللغة العربية، المكتبة العصرية، بيروت، ط٢، ١٩٩٧م، ص ٦٩٧.

31 انظر: العكبري، المتبع في شرح اللمع، تحقيق: عبدالحميد حمد محمد الزوي، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، ط ١، ١٩٩٤، ج١، ص ٣٣٩ - ٣٤٠.

32 انظر: عباس حسن، النحو الوافي، دار المعارف، مصر، ط٥، ج ٢، ص ٣٨٠ - ٣٨١.

33 ابن السراج، محمد بن سهل، الأصول في النحو، تحقيق: عبدالحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٣، ١٩٩٦م، ج ٢، ص ٢٢٨.

34 النيلي، الصفوة الصفية في شرح الدرة الألفية، ج١، ق٢، ص ٤٠٤.

35 انظر: طالب محمد الزوبعي، علم المعاني بين بلاغة القدماء وأسلوبية المحدثين، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، ط ١، ١٩٩٧م، ص ٧٩. وعبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تصحيح السيد: محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت ١٩٨٤م، ص ٨٤ - ٨٧.

36 عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٨٦ - ٨٧.

37 انظر: أحمد علي محمد، تسليط العامل وأثره في الدرس النحوي، دار الثقافة العربية، القاهرة، ١٩٩١م، ص ٢١.

38 النيلي، الصفوة الصفية في شرح الدرة الألفية، ج١، ق١، ص ٦٦.

39 ابن أبي الربيع، البسيط في شرح جمل الزجاجي، ج١، ص٢٦٢.

40 انظر: طلال وهبة، وحسن الأبيض، علم التركيب الوظيفي: في مشكلة الحدود بين النحو وعلم المعاني، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، جامعة الكويت، ع٧٠، ٢٠٠٠م، ص ١٢٨ - ١٢٩.

41 يرى خليل عمايرة أن قوة إحساس نحاة العربية بالحركة الإعرابية دفع بعضهم إلى حد النحو بأنه: «علم وضع الحركات على أواخر الكلمات في الجمل».

انظر: خليل أحمد عمايرة، دعوة إلى قراءة جديدة للنحو العربي، مجلة جذور، النادي الأدبي الثقافي بجدة، ج٤، مج٢، ص ١٤١.

42 انظر: كمال بشر، التفكير اللغوي بين القديم والحديث، مكتبة الشباب، مصر، د.ت، ص ٣٤.

43 انظر حديث عبدالقاهر الجرجاني عن وضع الكلام الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتوخي معانيه وفق المعاني والأغراض بتأليف المباني وفق المعاني، لأن مزية الكلام ومدار معناه على نظمه وائتلافه. عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٦٤، ٦٩، ٢٨٢، ٢٨٣، ٣٠٩، ٢١٥ - ٢١٦.

44 نبيل علي، الثقافة العربية وعصر المعلومات، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد رقم ٢٦٥، ٢٠٠١م، ص ٢١٢.

45 سيبويه، الكتاب، ج١، ص ٢٦. وانظر تحليل محمد حماسة عبداللطيف لجملة سيبويه في مناقشته التفاعل بين الوظائف النحوية والمفردات، في كتابه: النحو والدلالة: مدخل لدراسة المعنى النحوي - الدلالي، دار الشروق، القاهرة، ط١، ٢٠٠٠م، ص ٨٢ - ٨٥.

46 انظر على سبيل الموازنة مع سيبويه حديث تشومسكي عن درجات الصحة القواعدية ضمن حدود النحو والدلالة في كتابه: جوانب من نظرية النحو العربي، ترجمة: مرتضى جواد باقر، جامعة البصرة، العراق ١٩٨٥م، ص ١٨٥ - ١٨٧.

47 انظر: تشومسكي، المعرفة اللغوية، طبيعتها وأصولها واستخدامها، ترجمة: محمد فتيح، دار الفكر العربي، مصر ١٩٩٣م، ص ١٣٦.

48 المرجع السابق، ص ٣٠٠.

49 نتج عن اشتراط الإفادة المستقلة في حد الاسم خلاف واسع بين النحاة في تحديد مفهوم الاسم، وتكلف العلل المدافعة عن اعتبار بعض أدوات الاستفهام والشرط في حكم الأسماء، عدا الضمائر والأسماء الموصولة وأسماء الإشارة، ولهذا زادت حدود الاسم عن سبعين حدا، انظر: ابن الأنباري، عبدالرحمن بن محمد، أسرار العربية، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٧م، ص ٢٧. والشلوبين، شرح المقدمة الجزولية الكبير، ج١، ص ٢٠٥ - ٢٠٩. وابن عصفور، علي بن مؤمن، شرح جمل الزجاجي، تحقيق: فواز الشعار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٨م، ج١، ص ٢٤ - ٢٦.

(٥٠) انظر: تمام حسان، اللغة العربية: معناها ومبناها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٢، مصر، ١٩٨٥، ص ١٠٨-١١٣. وفاضل مصطفى الساقي، أقسام الكلام من حيث الشكل والوظيفة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٧٧م، ص ٢٤٤-٢٥٠.

50 صالح الظالمي، تطور دراسة الجملة العربية بين النحويين والأصوليين، د.ن، د.ت، العراق، ص٢٠.

51 انظر: المرجع السابق، ص ١٠٤-١٢١، ١٥٥ -١٥٩، ١٩٥، ١٩٨.

52 انظر تفسير بناء هذه الأدوات عند: الأزهري، خالد بن عبدالله، شرح التصريح على التوضيح، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م، مج١، ص ٤٢-٤٩.

54 انظر مناقشة عباس حسن لأوجه البناء في كتابه: النحو الوافي، ج١، ص ٨٦-٩١.

55 انظر آراء النحاة في ضمير الفصل بين الحرفية والاسمية عند: المرادي، الحسن بن قاسم، الجني الداني في حروف المعاني، تحقيق: فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٢م، ص ٣٥٠ -٣٥١.

56 انظر: تيرينس موور وكريستين كارلنغ، فهم اللغة: نحو علم لغة لما بعد مرحلة جومسكي، ترجمة: حامد حسين الحجاج، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط١، ١٩٩٨، ص ٥٠-٥٣.

57 مازن الوعر، نحو نظرية لسانية عربية حديثة، ص ٩٩.

58 انظر: عبدالرحمن أيوب، دراسات نقدية في النحو العربي، مؤسسة الصباح، الكويت، ١٩٨٠م، ص ١٢٦-١٢٧.

59 انظر: محمد حماسة عبداللطيف، العلامة الإعرابية في الجملة بين القديم والحديث، جامعة الكويت، ١٩٨٤م، ط١، ص ٢٣، وانظر: ص ٢٢-٢٩، ٦٠-٦١.

60 انظر: صالح الظالمي، تطور دراسة الجملة، ص٦٦-١٠٦، وقد عرض وجهة نظر الأصوليين في الجملة الناقصة الإسناد. انظر: كتابه: ص ٦٦-٦٩.
ويقتضي الاحتراس أن أشير إلى أن الدكتور محمود أحمد نحلة قد عد الجملة الناقصة «الجملة التي يحذف فيها أحد ركني الإسناد بقرينة أو يستتر، أي أنه مقدر في الإعراب كحالات إضمار المبتدأ أو الخبر أو استتار الفاعل أو نائبه، والجمل التي يحدث فيها هذا الحذف نعدها تامة لأن الموجود بالتقدير موجود بالقوة فيكون هذا المفهوم للجملة الناقصة خارج مرادنا منه.
انظر كتابه: مدخل إلى دراسة الجملة العربية، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٨م، ص ٢٤، ضمن ما سماه معايير التصنيف، ولم يذكر منها المعيار المعجمي.

61 انظر: تمام حسان، اللغة العربية: معناها ومبناها، ص ١٨٢، ١٩١ - ١٩٤.

62 انظر المسألة عند ابن الأنباري، الإنصاف، ج ٢، ص ٦٦٩-٦٧٧.

63 انظر: المصدر السابق نفسه، ج٢، ص ٦٦٩-٦٧٧.

64 انظر: ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، مادة (لذي).

65 انظر: المسألة عند ابن الأنباري، الإنصاف، ج٢، ص ٦٧٧ - ٦٨٦.

66 انظر المسألة عند أبي البركات الأنباري، الإنصاف، ج١، ١٦٠-١٦٤.

67 انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (ليس).

68 ابن الأنباري، الإنصاف، ج١، ص ١٦١.

69 انظر المصدر السابق نفسه، ج٢، ص ١٦٣.

70 سبق بحث مسائل الخبر عند الحديث عن الاستدلال على المعطل في تضاعيف البحث بما يغني عن إعادته.

71 انظر: ابن الأنباري، الإنصاف، ج١، ص ٢٢٨-٢٣٥.

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 31 أبريل - يونيو 2003

الحضيض وأبطال جوركي الجدد

د. عطية العقاد(*)

مقدمة الدراسة

هذه الدراسة لا تقتصر على رصد تاريخي لأبطال جوركي الجدد؛ ولكنها تتجه نحو إظهار مقدرة جوركي الدرامية التي يمكن أن تثري، من وجهة نظري، عملية الكتابة الدرامية المعاصرة برؤيتها التشريحية، التي تتمثل في مجموعة هذه الخلايا البشرية العجيبة التي جمعها جوركي في بوتقة الحضيض، ولكنها أبت أن تنصهر معا واحتفظت كل وحدة فيها بهويتها وأصرت عليها.

وللتعرف على مكسيم جوركي تعرفا دقيقا للولوج في عالمه الدرامي لا بد من التعرف على سيرته الذاتية، لأنه من الكتاب الذين يصعب معهم أن نفصل بين أعمالهم الإبداعية وحياتهم الخاصة. فإن صلح هذا الفصل مع بعض الكتاب، فإنه لا يصلح على الإطلاق مع جوركي، لأنه وأعماله نسيج واحد لا يقبل التجزئة، بل قد لا نفهم أعماله على الوجه الأكمل من دون معرفة سيرته الذاتية، برغم ما تقول به نظريات النقد الحديث.

ومن هنا فرضت ضرورة البحث التعرض لسيرته الذاتية بشيء من التفصيل، لا سيما أن خصوصية البحث هي التي فرضت هذا المنهج، خاصة أن الشخصيات التي جلبها جوركي يمكن التعرف عليها داخل المجتمع الروسي في الفترة المعاصرة له، بل إنها جزء من التاريخ الاجتماعي والسياسي الروسي بكل ما تحمل من خصوصية، وكان جوركي في حقيقة الأمر خير معبر وخير شاهد على حياة هؤلاء المساكين من الشعب الروسي، وكان في الوقت نفسه من أقدر أبناء عصره على رسم صورة صادقة لآلام أبناء موطنه من طبقته وشقائهم، كما سنرى في بحثنا هذا.

(*) قسم النقد - المعهد العالي للفنون المسرحية - الكويت

ويمكن القول أيضا إن سيرة جوركي الذاتية تكاد تلتصق بتاريخ الثورة الروسية، ومعرفة حياة جوركي هي خير تجسيد لأسباب قيام هذه الثورة، حيث قذفت به المصادفة ليكون نموذجا مثاليا للإنسان الروسي اليائس في دولة القياصرة، الذين اغرقوا البلاد في الظلم والفقر والقسوة التي عاناها هو على المستوى الشخصي، فقد عاش في ظل روسيا الإقطاعية التي حكمها القيصر عن طريق الموظفين حكما فرديا مطلقا، وكان الجيش يسيطر عليه النبلاء والمجمع المقدس، الفلاحون أرقاء لسادة البلاد، يسامون شر العذاب، ويجبرون على التجنيد في الجيش لمدة خمسة وعشرين عاما، يجلدون لأبسط الأسباب [١].

في ظل هذا الحكم القيصري ولد ألكسي مكسيموفيتش في عائلة حرفي، وتعين عليه في حياته اللاحقة أن يغوص إلى أعمق من ذلك، إلى القاع، إلى الحضيض الذي كتب عنه بإلهام أكثر من مرة. وقد اكتسب جوركي صلابة من كثرة المحن والضربات التي تعرض لها، واستمد خبرته ببسطاء الناس من نهر الحياة، حيث ألقت به الظروف إلى معاشرة اللصوص والعمل معهم، ومع المتسولين وصائدي العصافير في الغابات والجنود، والعمل على ظهر مركب، والعمل في خدمة المنازل والقيام بمهام النساء من غسيل وخلافه. لقد عرف أصعب وأشد أشكال العمل اليدوي المرهق، وعرف حالة البطالة، وعانى الجوع والضرب والإهانات في فتوته المريرة. لكنه لم يتخل قط عن نهمه للقراءة وتعطشه للمعرفة، حتى في أحلك الظروف، إلى أن وصل بالعرق والجهد إلى الصفوف الأولى في مجال الكلمة الفنية، مما أكسبه شعبية كبيرة في موطنه [٢]. باختصار: إن جوركي لم يترك عملا حرفيا إلا احترفه، حتى السرقة، فقد عمل لصا فترة من حياته، حتى إنه يقول: «لم تكن السرقة تعتبر جريمة في حينا، بل كانت الوسيلة العادية الوحيدة للحصول على القوت» [٣]. كما أتاحت له هذه الظروف أن يخالط العمال الفقراء الضعفاء والمرضى والمعوقين واللصوص والمثقفين، لكن في بيئة كان يكسوها الفقر المدقع، حتى إن جده، الذي كان يملك مصبغة، انتهت به الحال إلى التسول. لم يحتج جوركي، إذن إلى رؤية سوق شيتروف في موسكو (Chitrow - Market)، ذلك السوق سيئ السمعة بفنادقه ونزله الرديئة المستوى، التي أزعجت معاصره تولستوي، لكي يعمق وعيه بالحياة، ولكن جوركي قد عرف الحضيض بحق منذ شبابه معرفة حقيقية، ليس هذا فحسب، ولكنه كان يمتلك القدرة على التعبير عن هذا الحضيض، ولهذا جعل «الحضيض» من جوركي كاتبا جيدا ومعروفا في مستهل شبابه، ولا شك في أنه تحدث عن سيرته الذاتية وألقى بعض كلمات أبطاله في قصته «الفلاح»: أنا صعدت من أسفل أعماق الحياة، حيث تسيدت القذارة والظلام، وحيث يكون الإنسان بمنزلة نصف حيوان، فالحياة هناك عبارة عن مشقة وعمل فحسب، لكي يحصل الإنسان على قوت يومه» [٤].

لقد اتخذ الابن ألكسي لنفسه - في البداية - اسما مستعارا هو اسم أبيه مكسيم، وبعد أن جمع كنوزا هائلة من الخبرة الخاصة، وشهد كيف تعيش الكائنات البشرية كالجرذان، أظهر استعداده لأن يقدم إلى الضمير الإنساني تقريرا رائعا ومؤثرا من الناحية الفنية عن شرور حياة الفقر وفظائعها، عن شرور أشكال الوجود ذي الوعي المشوه. كان مستعدا أيضا لأن يتحدث عن ذلك باعتباره شاهد عيان اجتاز عقبات الجحيم، ورأى كيف يعيش البشر هناك، ولهذا السبب بالذات - تحديدا - اختار ألكسي مكسيموفيتش اسمه المستعار الثاني «جوركي» (بمعنى المر). «فقد أخبر جمهور القراء عن نفسه قائلا بالاسم المستعار «أنا كاتب مر»، وستذوقون مرارة النبيذ الذي خمرته، وستسمعون مرارة الكلمة التي أقول»[5]. ومن هنا استطاع أن يقدم للدراما على امتداد تاريخها أبطالا جددا، لم يسبقه إليهم غير هاوبتمان الألماني مع الفارق، فقد قدم هاوبتمان طبقة الكادحين من العمال البسطاء المقهورين، كما أن جوركي قد هبط إلى أعمق من هذه المرحلة حتى التقط حثالة المجتمع، المشردين، سقط المتاع والمدن، أناسا بلا مأوى، ولا أسر ولا أي كيان اجتماعي يضمهم، حتى أنهم لا يجدون لأنفسهم تقسيما اجتماعيا يضمهم، فهم خارج كل تقسيم.

لقيت مسرحية «الحضيض» سوء حظ في الدراسات العربية، حيث إن معظم الدراسات التي تعرضت لها اكتفت بعملية تلخيص لأحداث المسرحية، وإلقاء بعض الملاحظات والتعليقات العابرة على الشخصيات، ولم تتوقف دراسة واحدة عند الشخصيات بهدف تحليلها تحليلا متعمقا والإحاطة بالظروف الموضوعية التي أوجدت هذا الحضيض في المجتمع الروسي.

وبقدر ما تجاهل النقد العربي الوقوف أمام مسرحية الحضيض لأسباب لا أعلمها، أوغلت هذه الدراسات في حياة الكاتب. وعلى الرغم من ذلك فإن معظم الدراسات التي تناولت حياة جوركي، وحتى المنقول منها إلى العربية من لغات أخرى، سقطت في شباك الإغراء الشديد للأحداث السياسية، ومرت مرورا عابرا على الظروف الاجتماعية والنشاط الأدبي. ولهذا توخت هذه الدراسة قدر المستطاع استكمال هذا النقص بعرض هذه الأحداث المتوازية - سياسية واجتماعية وأدبية - بدقة، في تسلسلها التاريخي في سيرة الكاتب الذاتية. كما تتناول هذه الدراسة مسرحية «الحضيض» وأنماطها الجديدة بدراسة تشريحية لإظهار كيفية التجديدات التي أدخلها جوركي على عالم الدراما. وهذا لا يعني بحال من الأحوال التقليل من قيمة هذه الدراسات السابقة[6]، بل على العكس تماما فقد أفادتني كثيرا في نواح متفرقة، خاصة الدراسة التي قدمها الأستاذ أحمد محمد عطية في كتابه «مكسيم جوركي ... أدبه وحياته»، وكذلك الأجزاء التي نشر فيها جوركي بعض أجزاء من سيرته الذاتية، بالإضافة إلى المقدمات الملحقة بها. وحقيقة الأمر أن سيرة جوركي الذاتية تحتاج إلى ضعف حجم هذه الدراسة نفسها كي أوفيها حقها.

ولكني اكتفيت هنا بعرض الجوانب التي اعتقدت أنها تمثل المحطات المهمة في حياته، من دون تجميل لمواقفه أو أفكاره، مستعينا أحيانا بشكل اللغة التلغرافية، تاركا للقارئ متابعة التفاصيل في المراجع التي أشرت إليها من قبل. أتمنى أن تكون هذه الإطلالة مرضية ومشبعة لهذا الجانب.

حياة مكسيم جوركي وأعماله

١٨٦٨ في ١٦ أو (٢٨) مارس، ولد ألكسي مكسيموفيتش بيشكوف - كان يدلل باسم أليوشا - في نيجني نوفجورود الواقعة على نهر فولجا ابنا لنجار هو مكسيم بيشكوف ولأم تدعى فرارا أو - فاريوشا - ابنة صباغ قماش.

١٨٧١ انتقلت الأم إلى منزل أبيها بعد وفاة زوجها المبكر (والد جوركي). ألقت أمه به في أحضان جدته بعد أن مات والده، وطفقت تستقل بنفسها وتستمتع بحياتها على طريقتها الخاصة، مما جعل جده ينهرها قائلا لها: «جلبت لنا العار». لم يصرح جوركي بأكثر من هذا، ولكنها بالتخمين قد أقامت علاقات غير مشروعة، وإلا لكان جوركي قد ذكرها في مجلده «طفولتي». كما يلاحظ أنه تعمد في هذا الجزء أن يهمش سيرة الأم.

سجل جوركي في سيرته الذاتية طفولتي «الجزء الأول» كل أشكال الهوان التي تعرض لها وهو طفل، ولا سيما الجلد الدوري الذي كان يتولاه جده كلما اقترف ذنبا، وكيف كان أحد عمال جده الشاب تسيجانوك يتلقى الضربات بدلا منه أحيانا. هكذا عاش جوركي في وسط عائلي يخلو من العاطفة، باستثناء الجدة التي كانت تحنو عليه، ولكن العلاقات الإنسانية في منزل الجد كانت تشوبها الفلظة والخشونة، وكان هناك من يرتكب الخطيئة عن حماقة، وهناك من يرتكبها عن خبث وتعمد للشر. كان الجد يقوم بدور الجلاد في العائلة، يضرب لأتفه سبب، وقد ورث هذه العادة بعض أفراد العائلة، ولم يكن هناك أضعف من زوجاتهن فيضربوهن.

في ذلك البيت أمضى جوركي طفولته. الحياة كانت قاسية جدا في ذلك المنزل بالنسبة إلى جديه، حيث قد سبب الكساد للجد متاعب مالية كثيرة. والسبب في ذلك أن صناعة المنسوجات حدثت فيها نقلة كبيرة في ميكنتها، مما تسبب، في كساد شديد لأصحاب الأنوال اليدوية لعدم الإقبال عليها. لمس حنان جدته «إكولينا ايفانوفانا». وكان لها عليه تأثير كبير في تكوينه الوجداني؛ فجعلته يتعلق بالإنجيل بالإضافة إلى الخرافات والأساطير المتوارثة.

١٨٧٧ التحق جوركي لمدة سنتين بالمدرسة الأولية في نيجني جوروديز.

١٨٧٩ ماتت الأم وهو في سن الحادية عشرة فاضطر جوركي إلى العمل تحت رعاية أحد الأغراب، وكان يكسب قوت يومه من عمله صبيا للمشاوير، وغاسلا للأطباق على باخرة في نهر الفولجا، وصبيا في إحدى الورش لدهان الأيقونات.

١٨٨٤ رحل إلى كازان «Kasan» رغبة في الدراسة، لكنه سريعا ما عرف استحالة تحقيق هذا الأمل، وحتى لا يموت جوعا عمل بشكل مؤقت في الميناء، خبازا في أحد مصانع الكعك، وخادما في منزل وبستانيا. وكذلك مساعدا في مخبز درينكوف. في أثناء ذلك اشترك في الحلقة الدراسية الأساسية بطريقة غير رسمية، تلك الحلقة كانت تسودها الأمور الشعبية الشائعة، لكنه تخلى عنها وفضل أن يعلم نفسه بنفسه. لقد عانى في هذه العاصمة التتارية معاناة صعبة في سنوات البحث عن العلم، وكان أول تعارف له مع الأدب الماركسي. بجانب ذلك اعد نفسه لتأدية الامتحان من أجل مهنة معلم في مدرسة القرية.

١٨٨٧ حاول الانتحار. كتب جوركي ذلك في خطاب له للشاعر الألماني هايني «Heine» الذي وجد لديه قلبا يتسع لمشاركته أحزانه.

١٨٨٨ في نهاية الخريف انتقل إلى بلدة زاريزين «Zaryzin» وعمل في محطة السكة الحديد عاملا لتحويل القطارات وحارسا.

١٨٨٩ في باكورة هذا العام وحتى الصيف أخذ يتجول على الأقدام عبر روسيا بحثا عن تولستوى، لأنه لم يلتقه من قبل، وعاد إلى نيجني نوفجورود، وتعرف على الفيلسوف الألماني نيتشه (١٨٤٤ - ١٩٠٠)، وبسبب ارتباطه بالثوريين الشعبيين قبض عليه، وبعد الإفراج عنه أصبح تحت مراقبة الشرطة. في تلك المرحلة تقع المحاولة الأدبية الأولى وكانت عبارة عن قصيدة باسم «أغنية شجرة البلوط العجوز» وقع نقد هذه القصيدة وقعا مدمرا على نفس جوركي، فبعد أن أنشأها أرسلها إلى الأديب كورلينكو «Korolenko» الذي سفهها شكلا ومضمونا.

١٨٩٠ محادثات مع كورولينكو.

١٨٩١ التجوال الثاني من خلال روستوف «Rostow»، شاركوف «Charkow» إلى كورزك «Kursk»، مرورا بزادوزك «Sadousk»، إلى كييف «KIEW»؛ ثم العودة عبر كريم «Krim» والوصول في نوفمبر إلى تيفليس «Tiflis».

١٨٩٢ تعرف في تيفليس على الثوريين كالجوشني، زاتشالوف، أفانازجيف، وعمل في ورشة لقضبان السكك الحديدية. بدأ في الكتابة، وأهم ما تأثر به في تلك المرحلة كانت كتابات ستندال، بلزاك، فلوبير.

كتب مكار شودرا (ضمن مجموعة قصصية ذات طابع رومانسي). تحت اسم مستعار هو جوركي بمعنى «المُر» - أخذ يحتفظ بهذا الاسم حتى نهاية حياته.

عاد جوركي في نهاية العام إلى نيجني نوفجورود، حيث عمل أولا سكرتيرا عند أحد المحامين، لكنه أخيرا عزم على الاتجاه نحو العمل الأدبي. أعماله الروائية نشرت في الجرائد المحلية لوسط منطقة الفولجا. عاش مع امرأة كثيرة المطالب والنزوات والغرور تدعى «كامينسز كاجا» وتوالت كتاباته الأدبية التي كانت تتركز في القصص القصيرة.

١٨٩٥ بعد انتقاله إلى سمارا أصبح رئيس تحرير جريدة سمارا. كتب في تلك الفترة عددا كبيرا من النقد الاجتماعي في الصفحة الأدبية أسبوعيا، وتحديدا كل يوم أحد. كما نشر العديد من القصص القصيرة تحت الاسم المستعار.

١٨٩٦ عاد جوركي إلى نيجني نوفجورود بعد أن تزوج من جاكاتيرنا بالوفانا فولشينا في أغسطس في سمارا، وأصبح أحد العاملين في جريدة ورقة نيجني جورود، وأخبار الأوديسا. في أكتوبر مرض بالسل الرئوي وسافر في الأيام الأخيرة من ديسمبر إلى جالتا «Jalta» للعلاج. كما كتب مجموعة قصص قصيرة منها «المحاولة، الأجراس، ألم العالم».

١٨٩٧ شرع جوركي في كتابة مسرحية «فاسكا بوسلجيف «Waska Buslajew»، وأخذ مادتها من الفلوكلور الروسي وربطها بأبطال الملاحم الروسية. في بداية العام أسس جوركي مسرحا في قرية مانويلوفكا في محافظة بولتافا. هذه الأعمال تعالج بشكل أساسي مشاكل الفلاحين الأوكرانيين. في تلك القرية وفي شهر يوليو تلقى جوركي مولوده الأول مكسيم. كما نشر مجموعة قصصية منها الكائنات، الجلف، المتزوجون، تشيلكاش، كونوفالوف...

١٨٩٨ قبض عليه وأودع السجن في شهر مايو، وكان ذلك بسبب وجود صورة الثوري نارودنيكي ف. أفاناسيف «Narodniki F. Afanasjew»، وكان عليها إهداء له. لكنه سريعا ما أفرج عنه ولكنه أصبح تحت رقابة الشرطة، وعاد إلى نيجني نوفجورود. في نوفمبر رأى جوركي مسرحية تشيخوف «الخال فانيا»، ووجدها نوعا جديدا تماما من الفن الدرامي، وتحمس جدا لموهبة تشيخوف لكنه انزعج جدا من الفتور الشديد الذي قوبل به العرض. ظهر أول مجلدين للأعمال الكاملة لمجموعاته القصصية، وسريعا ما حققت طبعاتهما أعلى معدل وبشكل مذهل جعل منه مؤلفا مشهورا.

١٨٩٩ مارس وأبريل كان أول لقاء بين جوركي وتشيخوف في جالتا «Jalta» كتب مجموعة قصصية جديدة منها «الجياع»، كما كتب (فوماجوردجيف) «Foma Gordejew»، وهي رواية عن طبقة التجار وصراع فوما مع طبقته، وقدم الإهداء فيها إلى تشيخوف.

١٩٠٠ في يناير من هذا العام كانت أول مقابلة له مع ليو تولستوي. عن هذا اللقاء كتب جوركي إلى تشيخوف أن تولستوي تبدى له إنسانا وملحدا. أُخذ إلى الخدمة العسكرية إجباريا، وحصل على الإعفاء لضعف رئتيه.

١٩٠١ شهد جوركي مظاهرة طلابية في ٤ مارس أمام الكاتدرائية في بطرسبورج ورأى جوركي كيف أباد القوقازيون المتظاهرين بلا هوادة. استنكر جوركي هذه المذبحة الدموية هو ومجموعة من رابطة الأدباء. في أبريل اعتقل جوركي في نيجني مع عدد من أقرانه، وكذلك ابنه بالتبني «زينوفي مويسجيفتش سيفردلوف». لقد أدين بتهمة شراء جهاز متعدد الأغراض وإعطائه بعد ذلك للعمال.

آثار اعتقال جوركي وسجنه في روسيا كلها موجة من الاحتجاج، على قمة هؤلاء ليو تولستوي. اكتشف لجنة طبية مكونة من سبعة أطباء وجود درن جديد عند جوركي فافرج عنه في مارس بسبب ظروفه الصحية، ولكن حددت إقامته في منزله. في نوفمبر ترك جوركي نيجني، وأعد له التلاميذ والطلاب والعمال وداعا بطوليا، وكانوا يهتفون: تعيش حرية الشاعر جوركي؛ مما أثار غضب الشرطة، وبطبيعة الحال لم تتصرف تصرفا حكيما. أمضى جوركي فترة نقاهة في جالتا. أنهى جوركي باكورة أعماله المسرحية «البورجوازي الصغير»، وعرضت المسرحية بوساطة فرقة مسرح الفن بموسكو. كوّن جوركي في هذه السنة صداقات مع المطرب فيدور شالجابين ومع الكاتب ليونيد أندرجيف. أعدت أول رواية له «فوما جوردجيف» حوالى ٢٠ مرة، وقدمت في العديد من المسارح. كما باتت تظهر له طبعـــات لأعمالـــه القصصيـــة في مجلدات.

١٩٠٢ في ٢٦ مارس بداية عرض «البورجوازي الصغير» في إحدى جوالات مسرح الفن في بطرسبورج أدخله مجددا سار نيكلاوس كعضو في أكاديمية العلوم، بينما خرج منها تشيخوف وكورولينكو.

في ١٨ ديسمبر قام مسرح الفن بإخراج ستانيسلافسكي الملجأ الليلي (الحضيض). سريعا ما قدمت هذه المسرحية في يناير ١٩٠٣ في برلين، ولعب فيها الشاب ماكس واينهارت دور الحاج لوكا. وبدأ التعاون اللصيق في العمل بين جوركي وصديقه الناشر كـ.ب بجاتسنسكي وهذا التعاون كان له تأثير كبير وقوي في توزيع طبعات أعمال جوركي، بل كان له تأثير كبير في أعمال الآخرين حتى عام ١٩١١.

١٩٠٣ عاد جوركي إلى جالتا مع تشيخوف وتولستوي. في الصيف تجول جوركي خلال القوقاز وعلى ساحل البحر الأسود.

١٩٠٤ موت تشيخوف الذي كان وقعه ثقيلا جدا على جوركي. في نوفمبر عرضت مسرحية «أصدقاء الصيف» في بطرسبورج. رضي الثوريون جدا عن المسرحية واستقبلوها بحماس شديد وأشادوا بعبقرية جوركي، بينما حاول خصوم جوركي الأدبيون والسياسيون إفساد العرض في الفصل الثالث بالصفير والشوشرة.

١٩٠٥ كان يوم الأحد الموافق ٩ يناير الأحد الدامي في بطرسبورج. أخذ العمال إلى القصر الشتوي بأوامر من القسيس «جابون» الذي أمر بقتلهم جميعا رميا بالرصاص. لقد كان جوركي شاهد عيان على هذه المذبحة، ونشر بيانا ثائرا جدا توجه به إلى كل المواطنين الروس والرأي العام العالمي للدول الأوروبية. قبض عليه في ١١ يناير وظل سجينا حتى ١٤ فبراير في قلعة بيتر باول.

جاء الإفراج نتيجة موجة مظاهرات عارمة اجتاحت كل أوروبا، وبكفالة تبلغ عشرة آلاف روبل، دفعتها شركة موروزوف للصناعات الكبرى. في الصيف أقام في كيوكالا (فنلندا). شرع في كتابة نص مسرحية أولاد الشمس والبرابرة. عمل جوركي بطريقة رسمية للمرة الأولى في صحيفة ماركسية، ابتداء من أكتوبر، هي صحيفة «الحياة الجديدة». في هذه الصحيفة كتب مقاله حول صغار الملاك وآخر عن لنين في تنظيم وثقافة الحزب. منعت الصحيفة عن الإصدار في ديسمبر حتى ١٧ اكتوبر.

في العام نفسه أجبر القيصر على عمل دستور. كتب جوركي مجموعة قصصية عن السن والفزع. في بداية ديسمبر سافر إلى موسكو واشترك في الإضراب العام وطفق يراقب الصراع في الطرق العامة. في هذا العام أيضا ظهرت الأعمال الجديدة لجوركي في دور النشر في ألمانيا. كان يقف وراء دور النشر هذه الحزب الديموقراطي الاشتراكي، كان يساندها ويمولها، الطبعات الروسية كانت تطبع في شتوتجارت والترجمة الألمانية في برلين.

١٩٠٦ ازداد الاضطهاد القيصري الذي أخذ يقوى، مما دعا جوركي إلى السفر في يناير خارج البلاد من أجل جمع المال لإثارة الثورة، كانت برفقته في تلك المرحلة ماريا فجودوروفنا أندريجيفا، تعرف عليها كممثلة في مسرح الفن، وظلت رفيقة له حتى في المنفى في كابري وعضوا في الحزب البلشفي. سافرا معا في مارس إلى برلين ضمن فرقة مسرح الفن بموسكو، في أحد عروض مسرحية أولاد الشمس في المسرح الألماني. من أبريل حتى سبتمبر أقام جوركي في الولايات المتحدة الأمريكية في نيويورك، ورفض جوركي الإقامة في حجرة منفصلة، لأنه جاء مع امرأة غير متزوج منها. مما أثار الصحافة الأمريكية ضده وتسبب في إعاقة جمع المال من أجل الثوار الروس؛ مما دعا جوركي إلى أن يقابل الهجوم بهجوم؛ فقاد حملة هجوم على الرأسمالية بسبب الانطباع الأمريكي، وكتب مقالا بعنوان «مدينة الشيطان الأصفر»، كما كتب نداء للرأي العالمي لتدعيم الثورة: إلى كل عمال العالم، لا تعطوا الحكومة الروسية أي نقود، رسالة إلى أناتول فرانس. في أمريكا كتب جوركي دراما «الأعداء». كتب أيضا مجموعة قصصية بعنوان «الجنود وخطاب إلى رئيس التحرير». حول انطباعاته عن زياراته إلى ألمانيا، وفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية. عبر جوركي بشكل ساخر تحت عنوان «مقابلاتي الحوارية». في نهاية العام مكث في كابري، استغرق المنفى هناك سبع سنوات.

١٩٠٧ شارك جوركي في شهر مايو ويونيو في يوم الحزب الاشتراكي الديموقراطي لحزب عمال روسيا في لندن، وكان هناك صراع بين الإنسانيين والبلشفيين، واختار جوركي الوقوف إلى جانب لنين. كتب جوركي في السنة نفسها رواية الأم التي تدور حول موقف امرأة بسيطة يتطور إلى ثورة.

١٩٠٨ انهى مسرحية المتأخرون «Die Letzten». (أخرجت للمرة الأولى من خلال ماكس راينهارت ١٩١٠ في المسرح الألماني في برلين تحت اسم «الأب»). زار لنين جوركي في كابري واختلف معه، لأن جوركي كان مقتنعا بالفيلسوف لبوجدانوف وليناتشاركي ونظرياتهما المثالية الإنسانية (التي تعتبر القوة الإلهية هي القوى المؤثرة في عموم الشعب). لفتت رواية جوركي «الاعتراف بالخطايا» الأنظار إلى جوركي بشكل ملحوظ. أسست مدرسة للحزب في كابري، وكان لجوركي تأثير كبير هو وغيره من الأعضاء، قاطع لنين هذه المدرسة.

١٩٠٩ عرض جوركي الصراع الطبقي المتصاعد في القرية في رواية «صيف».

١٩١٠ كتب قصة «ماتسجيف كوسيماجاكين» وصف فيها حياة المواطن الصغير حتى بداية الثورة الأولى، وحتى نهاية القيصرية المظلمة. كتب الصياغة الأولية لدراما «فاسا شليسنوفا»، كما عمل في دراما «يا كوب بوجومولوف». ونشرت كتخطيط أولي من دون أن تكتمل في عام ١٩٤١. وكان موضوعها يدور حول نقد المثقفين.

١٩١١ «الأساطير الإيطالية» مجموعة قصصية حول البروليتاريا الإيطالية وصراعهم الطبقي.

١٩١٢ كتب رواية «الحب الكبير». كما كتب عن تجواله خلال روسيا والأساطير الروسية وتعسف رجال الشرطة.

١٩١٣ عمل جوركي في الصحيفة البلشفية حديثة التأسيس (برافدا)، ورأس قسم التنوير. ظهر الجزء الأول من سيرته الذاتية «طفولتي». عاد جوركي إلى روسيا في ديسمبر بعد صدور مرسوم الإفراج العام. كتب دراما «العملة المزيفة»، كتب رواية رمزية حول الأفكار الاشتراكية. عرضت له على مسرح الفن المسرحية التي أعدها عن قصة «كارامازوف» لدوستويفسكي. كما كتب مقالات دافع فيها عن الإنسانية الغربية.

١٩١٤ أدان اشتعال فتيل الحرب العالمية الأولى، وكان ضد العسكرية والمغالاة في الوطنية. كتب مقدمة المجلد الأول لمجموعة كتاب البروليتاريين. نشر مقالا عن الكتاب الذين علموا أنفسهم بأنفسهم. كما صعّد جهوده في تشجيع الكتاب الشبان.

١٩١٥ من خلال تأسيسه لمجلة ليوتويس أدخل مبدأ المسالمة. وأسس اتحادا لتعليم وتوعية الجماهير والشباب. بدأ في تبادل خطابات المسالمة مع رولاند، باربوس، هـ.ج. ويلز، ج. ب. شو، وأخيرا مع «ستيفان سفيج». تمت أول مقابلة شخصية له مع مايكوفسكي الذي قرأ على جوركي قصيدته «سحابة في السروال». وعلق جوركي: «الشعر أعجبني جدا، إنسان بهذه المشاعر موهوب جدا وغير محظوظ جدا». وعقب مايكوفسكي على هذا اللقاء: «جوركي غاص في الموقف بعمق وأخذ يقلب فيه وأغرق صديريَّ دمعا ... لقد كنت فخورا قليلا، ولكن سريعا ما نفضت عني ذلك، لأن جوركي يسكب دموعه على صديري كل شاعر، وعلى الرغم من ذلك سوف أحمي صديريَّ. كتب دراما «العجوز».

١٩١٦ «بين الناس الأغراب» (الجزء الثاني من السيرة الذاتية).

١٩١٧ من فبراير حتى ثورة أكتوبر، خشي جوركي رعب الحرب الأهلية والإرهاب والديكتاتورية. نشر سلسلة من المقالات في الصحيفة الإنسانية «الحياة الجديدة». كتب رواية «هاوي التطلع في الطريق».

١٩١٨ عن الفكر غير المعاصر كان يكتب مقالات في كراسة شهرية في جنوب ألمانيا يهاجم فيها البرافدا، وأخذ ينتقد الإعدام من دون محاكمة. استغل سمعته الدولية ومعرفته للنين لحماية الفنانين والعلماء من البوليس السري. نظم جوركي أول كلية للعمال والفلاحين، واشترك في تأسيس أكبر مسرح درامي (اليوم هو مسرح جوركي) في بيتروجراد. ولقد كان الروح المحركة للعديد من المؤسسات المختلفة، من تلك المؤسسات دور نشر الأدب العالمي.

١٩١٩ الهجوم الفعلي على لنين جعل جوركي يقترب مرة أخرى من البلشفيين.

١٩٢٠ كتب مسرحية من فصل واحد «الثرثار النشط»، في هذه المسرحية انتقد جوركي فساد النظام السوفييتي، وعرضت على المسرح الشعبي في بتروجراد، كما أسس اتحادا للكتاب الشبان.

١٩٢١ ساءت حالة جوركي الصحية بشكل كبير، أمر لنين بإرسال جوركي إلى خارج البلاد للعلاج. ربما أراد أن يبعد الناقد غير المريح. من نوفمبر ١٩٢١ وحتى بداية عام ١٩٢٣ عاش جوركي منطويا في ألمانيا، وكذلك في سارووفا ببرلين.

١٩٢٢ أدار جوركي المجلة الأدبية بيسادا (المحادثة) حتى عام ١٩٢٥.

١٩٢٣ نشر «جامعتي» (الجزء الثالث من سيرة الكاتب الذاتية). كتب «الحارس»، «الحب الأول» (قصص السيرة الذاتية)، «حول أضرار الفلسفة»، «ا بلوك» (بورتريه). (ظهرت في برلين ١٩٢٢/١٩٢٤ أول اثنين وعشرين مجلدا تمثل الأعمال الكاملة لجوركي في لغته الروسية). كما أقام بعض الوقت في تشيكوسلوفاكيا.

١٩٢٤ أقام مرة أخرى في إيطاليا في سورينت. هز جوركي موت لنين، كتب الصياغة الأولى لبورتريه لنين. كتب قصة أحد الأبطال، رواية كاراموروا. كما كتب مجموعة قصصية (حكايات طريفة). ملاحظات من دفتر اليوميات (سلسلة من ١٦ قصة من ظلمة الإقليم الروسي).

١٩٢٥ كتب رواية ارتامونوفس (حول ثلاثة أجيال من التجار الروس، وعائلة عامل مصنع)، كتب «كليم زاماجن» المجلد الأول لرواية غير مكتملة حول الوجود غير الواضح لوعي صغار المواطنين. قصة «من الأشياء غير المألوفة»، بروفة المسرح، «الحياة الزرقاء» (قصص من روسيا القديمة).

١٩٢٦ - ١٩٣٠ طبعت دار نشر مالك برلين ١٧ مجلدا باللغة الألمانية لأعمال جوركي، ١٩٢٦ كتب بورتريهات أدبية.

١٩٢٨ سافر جوركي إلى الاتحاد السوفييتي، وكان حماسه شديدا للتجوال من موسكو إلى أكوربيا إلى كريم إلى الفولجا إلى لتينجراد، وضمن جوركي هذه الانطباعات في كتابات أولية. في أكتوبر عاد مرة أخرى إلى إيطاليا.

١٩٢٩ جـاء في الصـيف إلى الاتحاد السوفييتي، لكـنه عاد في الخريف إلى سورينت «Sorrent».

١٩٣٠ - ١٩٣٢ تنقل كثيرا في عواصم العالم، خاصة الغربي وأمريكا. انتقد في كتاباته المستوى المتدني للأدب السوفييتي.

١٩٣١ قضى الصيف في موسكو، وعاد في الخريف للمرة الأخيرة إلى سورينت. كتب دراما «سوموف والآخرون».

١٩٣٢ عودة نهائية للاتحاد السوفييتي. سكنه الرئيسي كان فيلا في تيسلى بكريم. بلدته ومسقط رأسه نيجني نوفجورود تسمى باسمه «جوركي».

١٩٣٣ مات ابن جوركي.

١٩٣٤ في أغسطس - سبتمبر عقد، أول مؤتمر للكتاب بتأثير جوركي «الواقعية الفردية» دوستويفسكي وتولوستوي رفضا الواقعية الاشتراكية الانتقادية لبلزاك، كما رفضا ستندال بأسلوب تأملاته الاجتماعية التاريخية الذي عرف برومانسيته الثورية. انتخب جوركي لأول مرة رئيسا لجمعية كتاب الاتحاد السوفييتي. كتب مقالات حول اللغة، أدب الفكاهة، الإنسانية البروليتارية. في المؤتمر طالب جوركي بإنشاء مسرح في موسكو لكل الولايات تُعرض فيه الدراما الشعبية المستمدة من روسيا الاتحادية ومسرح للكلاسيكيات تُعرض فيه الأعمال الإغريقية، الإسبانية والإنجليزية التي يجب معرفتها.

١٩٣٥ عندما كان يستعد مسرح الفن بموسكو لعرض مسرحيته فاسا شيلزنوفا «Wassa Schelesnowa» أجّل جوركي العرض وأخذ يكتب المسرحية بصياغة جديدة انتهى منها في ديسمبر.

١٩٣٦ أصيب بنزلة برد في نهاية مايو تسببت في التهاب رئتيه. في ١٨ يونيو الساعة الحادية وعشرة دقائق توفي جوركي، وكانت آخر كلماته: «كن مستعدا، خذ حذرك، الحروب قادمة».

١٩٣٨ عرض مشهد تشييع جنازة جوركي بوساطة عميل لعصابة دولية كبيرة للتجسس (يوداس ترتسكى) «Judas Trotzki». هذا العرض اختفى بعد موت ستالين من المعرض الحكومي السوفييتي [٧].

عصر جوركي

تزامن ظهور جوركي، في نهاية القرن التاسع عشر، مع بداية تحطيم المعايير الاجتماعية والأدبية، على الرغم من أن هذه التغيرات في المجالين لم تكن تزيد على تجديدات سطحية، ولكن إدمان البحث في تلك الفترة كان كبيرا، حيث نجح أبناء هذا الجيل أخيرا في لفت انتباه الرأي العام الروسي أولا، ثم سريعا ما لفتوا أنظار الرأي العالمي أيضا.

كان اتجاه كتاب القرن في الأدب الروسي منغمسا في تقليد الواقعية، تولستوي، دوستويفسكي، تورجنيف وجونتشاروف، هؤلاء بلغت أعمالهم أعالي القمة من الناحية الفنية، ولكنها لم تكن ترضي قراء عصرهم، حيث كانت أعمالهم تدور حول هبوط النبلاء، تلك الموضوعات التي قد سئمها الجمهور وفقدت اهتمامه ولم تعد تحركه، لأنه كان يتطلع إلى المستقبل، وكان المستقبل في واقع الأمر مستقبلا ثوريا. وحرك هذا الاتجاه دوستويفسكي الذي انطبع على حقر القيم العامة، والذي كان مخلصا في التقوى والأخلاق والأرثوذكسية والطاعة الدينية، فنجده يتراجع بتأثير هذا الاتجاه في روايته «العفاريت»، فكانت كاريكاتيرا ثوريا لاذعا، وهكذا انجذب دوستويفسكي نحو الثورية، مما أدى به الأمر إلى السجن، وقبض عليه ١٨٤٩ لنشاطه السياسي وحكم عليه بالموت رميا بالرصاص، ومر بمحنة الموت أمام بنادق الجند المصوبة إليه، ولكنه نجا من الموت في آخر لحظة، حين أتى رسول من القيصر ليعلن تخفيف الحكم عليه من الموت إلى السجن مع الأشغال في سيبيريا. قضى ثلاث سنوات في البؤس والعذاب، مما جعله يتحول إلى الدين مرة أخرى، وكان لهذه الفترة أثر كبير في رواياته التي يظهر فيها عطفه الشامل على البشرية. ولكن ظلت قبضة الواقعية شديدة على التقاليد الأدبية، حتى مع ظهور النغمة الإبداعية الجديدة التي تتمتع بأسلوب رائع متمثلة في ألكسندر بلوك الذي بزغ نجمه، لكنه لم يستطع الخروج من الحلقة المحكمة، لأن التقاليد الواقعية قد رسخت في أعمق طبقة الرأي العام، مع الربط الشديد بالمثالية الاشتراكية التي جاءت مع نهاية القرن. أصبح الإنسان لا يأخذ الشعر العاطفي مأخذ الجد كفن نقي، كما أصبح الناس لا يقدرون الشعراء الظرفاء، فبدلا من أن يرفع الإنسان الشعراء وموضوعاتهم، رفع شعار الأسى، بينما تناقض هذا الأسلوب مع نيكراسوف الذي استطاع المزج بين الفولكلور والأدب، لكن في الوقت الذي قدرت فيه أفكاره، أسف الإنسان للقولبة الضعيفة القديمة التي استخدمها.

أصبح هذا التيار يأخذ منحنى آخر وانجرف نحو الاتجاه الشعبي، وأصبح الكتاب يلتزمون به، أصبحوا يتجهون نحو الطبيعة بوضوح، أخذوا من الأحوال اليومية الرديئة موضوعاتهم الرمادية، وأخذوا يكررون بصورة مستمرة دوافع معاناة الشعب من الظلم الواقع عليهم، من

استسلامهم للمقادير، ولم يفلت من هذه الدائرة من بين هؤلاء جميعا غير تشيخوف الذي كان في الحقيقة أكبر كتاب عصره، وإن كان لم يطمح مرة إلى أن يكون عمله تراجيديا اجتماعية. ولكنه في الوقت نفسه لم يقدم تنازلات أدبية، لذلك يعتبر تشيخوف من أواخر الواقعيين الكبار، حيث استطاع أن يتجاوز القمة عن طريق دقته ورقته وبساطة التفاصيل.

هذه هي الحالة بصورة عامة التي كان عليها الأدب الروسي قبل ظهور جوركي. ومن هذه الرتابة الشعبية، ومن قمة الضغط والأماكن المملة، خرجت علينا أول قصة لجوركي حية وبألوان قوية وبلغة عامية ومع أبطال غير معتادين. كان لظهور هذه القصة ردود أفعال متنوعة. أعلن كورولينكو، في أسى، أن جوركي أول رائد حرفي في الصناعة الأدبية، وأن هذه القصة رومانسية، والرومانسية ماتت منذ زمن بعيد، حتى لو استعانت بالزخارف الذهبية المتعددة، رومانسية زائفة مبتذلة، واعتقد أنه استعار طريقا ليس طريقه (طريق القصة). واعترف الناقد الفرنسي فوجيه بأن قصة جوركي كتبت وفق النموذج الرومانسي المألوف، وإن كان لا يعترف بأهمية القيمة الاجتماعية فيها[8].

وعندما توالت أعماله أحدثت ضجة كبيرة جعلت تولستوي هو الآخر ينفعل بها، حيث دون في يومياته أن جوركي مغرور وزائف، وأعماله تفيض مشاعر بطولية زائفة، ولكنه موهبة غير عادية. وقال تولستوي لجوركي عندما التقيا أول مرة: إنها ليست روسيا، تفكيرها ليس روسياً.

قد انفعل تشيخوف جدا، عندما تحدث عن أعمال جوركي: إن هذا لم يكتب، هذا قد عمل[9]، ويعني هذا أن جوركي قد هجر تيار الواقعية العالمية، واختار لنفسه واقعية تتميز باختلاطها بالرومانسية. ومن هنا وجه جوركي دفة الإبداع نحو اهتمامات وموضوعات جديدة - عرفت فيما بعد بالواقعية الاشتراكية - لا تعرض السعادة والفرحة بصورة مباشرة إلا فيما ندر، وأصبحت شخصياته شبه الأسطورية تنتهي في آخر المطاف إلى نهايات محزنة بشكل أو بآخر [10]. ومن خبرته بحياة الفقراء والتصاقه بهم كان يدرك كيف يستولي الحقد الوحشي عليهم في هذا الجو، مع أنه كان بوسعهم أن يغدوا من أنبل البشر في ظروف أخرى، وكان يدرك كيف تقهر إرادتهم، وكيف تشوه ملامحهم الإنسانية، ولذلك لم تتبادر إلى ذهنه، للحظة واحدة، فكرة إدانتهم، لأنه يعتبر نفسه واحدا منهم [11]. ومن هنا ارتبط الاسم المستعار الذي اختاره جوركي لنفسه ارتباطا عضويا بنظرته إلى الحياة، ولهذا طبع أبطاله بمدلول هذا الاسم، فكلمة «جوركي» تتضمن في طياتها في الروسية معنى «القدر المر»، وهذا القدر المر أصبح قدر الأبطال الجدد الذين أدخلوا على الأدب. جوركي أو المر من خلال هذا الاسم المستعار اعتبر مفتاح الشفرة بالنسبة إلى جوركي كشكل دخل به إلى الأدب الروسي. ظلال هذه التسمية تجعل كلمة القدر تطفو دائما فوق السطح.

لم يكن جوركي بأعماله هذه يقصد أن يقدم نظرة تشاؤمية، بل يبدو أنه يريد أن ينبهنا إلى أن الحياة جميلة، وبأن هذا ما فعلناه بالحياة، التي كان يمكن أن تكون رائعة. ولذلك تتطلب الحياة منا نضالا لتغييرنا إلى الصورة الأمثل.

الحضيض والحالة الاجتماعية

لقد اجتاحت روسيا كلها مجاعة في الفترة من (١٨٩١ - ١٨٩٢)، بسبب طرد ملايين الفلاحين من أماكنهم في مناطق الفولجا والمحافظات الوسطى، فساروا على طرقات الدروب يبحثون عن لقمة العيش. وكان من نتيجة هذه المجاعة الطاحنة أيضا أن كثيرا من أهل المدن عاشوا في البدرومات وعلى الأرض، وانتشر التشرد والتسول، أناس بلا مأوى يملأون الملاجئ الليلية والسجون والمستشفيات، لا يجدون أي عناية أو اهتمام، وقد اعتادوا ذلك في المدن الكبيرة، أن توجد الملاجئ الليلية لأناس فاقدي الأمل، بؤساء. كان هذا ما كتبه لنين ونشره عام ١٩٠١ [١٢].

تزامن نشر هذا المقال مع ظهور مسرحية «البورجوازي الصغير» لجوركي وشروعه في كتابة مسرحية «الحضيض». ومسرحية الحضيض ليست فقط علامة للخصوصيات التي تتبع من الطبقة الاجتماعية. والحضيض ليست فقط صورة للحياة في تلك الفترة، ولكنها كانت صوتا إيجابيا للتمرد.

الفلاحون استقبلوا المجاعة على أنها كارثة طبيعية ناتجة عن غضب الله عليهم، على عكس العمال الذين اعترفوا بالأسباب الاجتماعية للمجاعة. هذا ما كتبه لنين في أسكارا في العدد رقم١٩٠١/٣. وقد حاول لنين أن يلفت الأنظار إلى أن السبب المباشر هو أسلوب نظام الحكم القيصري، وأنه لم يعان المجاعة سوى الفلاحين والعمال. وقد عانى المثقفون الذين حاولوا مساعدة العمال والفلاحين. لم يكن الجوع مصحوبا بالموت فقط، ولكنه كان مصحوبا أيضا بالتمرد. لقد ساعد العمال الفلاحين في أثناء الأزمة. كما أطلق لنين على مقاله عنوانا بهذا المعنى «الكفاح ضد الجوع».

هذا المعنى نفسه جاء عند جوركي على لسان ساتين في كلماته عن الكذب وشكوى الجوع[١٣]. الحكومة القيصرية حرمت ذكر الجوع والأزمة في الصحافة، وقد احتوت كل شيء من أجل تعتيم وإخفاء الحقيقة المرعبة في تلك الأيام أو تلوينها بصبغة جميلة. من أجل هذا الهدف بالغت الحكومة في احتفالات رأس السنة لعام ١٩٠١، فبالرغم من الأزمة كانت كل المحلات والمطاعم عامرة بفيضان من الطعام، ولكن بأسعار باهظة واجهات المحلات كانت مزينة بالأشجار والأوراق والمصابيح الملونة، وكل الصحف البورجوازية أعلنت بوضوح عن الازدهار الاقتصادي العام. وهكذا كان التعتيم الكبير على الحقيقة من قبل الجهات الرسمية، بينما الواقع شيء آخر، ولم تحدث هذه الهوة من قبل بهذا العمق بين الفقر والغنى، بين

الحقيقة والكذب في تاريخ روسيا. ومن هنا تفاقم الأمر وأخذ الفساد يستشري في كل مكان: تهتك وموبقات، استهتار ورشوة وغش وعربدة وبذخ وفسق وميسر وخيانة وخنوع ونفاق، انغماس في الشهوات. وكما هي مواقف البروليتاريا المتهرئة التي تصاعدت وزادت حدة وعمت أرجاء روسيا القيصرية، وانعكست على العلاقات الإنسانية، خاصة بين الرجل والمرأة، التي كانت تتسم بالدموية. ويظهر ذلك بوضوح في مشهد احتضار آنا - إحدى شخصيات مسرحية الحضيض - التي تتألم من دون أن تشكو زوجها، صانع الأقفال العاطل كليشتش، وهو يضربها وهي نصف ميتة [١٤]. ولهذا نجد أن جوركي يكن شعورا عميقا من العطف الأخوي للعامة من أبناء الشعب، للبورجوازيين الصغار الكادحين، ويقدر كبير أيضا للفلاحين، ولعمال المصانع، والمشردين. وعندما كان جوركي يصور فظاظتهم وحقد البعض منهم على البعض الآخر، وجشعهم وأنانيتهم، لم يكن يريد بهذا أن يتهمهم أو يدينهم، وإنما أراد أن يدين الوضع برمته. فقد كان يشجب كل من يبني رفاهيته على أكتاف الآخرين [١٥].

إزاحة الستار عن أسطورة المشرد

لقد كان المحتجون هم النماذج الإيجابية بالنسبة إلى جوركي، فهو لم يستطع أن يخفي حبه لهم وانبهاره وإعجابه بهم لفترة طويلة، ويدخل ضمن احتجاجهم وتمردهم عدم قدرتهم على أن يصطفوا ضمن الإطار الذي أعد لهم. لقد أعلنوا زهدهم صراحة في تلك الحياة التي وجدوا أنفسهم على هامشها، ليس لأنهم لم يبلغوا مستواها، بل لأنهم تجاوزوا هذا المستوى، ولكن ليس لديهم فكر ينظمهم ولا قوى يحاربونها بها. إن كل ما لديهم هو القوى المعنوية، إلا أنه ليس لديهم القوى المادية الكافية.

ويبدو أن جوركي كان يبحث عن مدخل يغزو به عالم الأدب، فوجد ضالته في تلك العناصر التي ظن أنه عثر عليها بين المشردين، فبدأ عشق جوركي للمشردين. وسبب انجذابه إليهم أنهم كانوا منبوذين إلى خارج المجتمع. لقد فقد المشرد كل مقومات الحياة التقليدية. فقد ملكيته وفقد «هويته الشخصية»، كما فقد ملامحه الإنسانية، ولكنه لم يفقد عزيمته على أن يخرج حرا طليقا، لديه القدرة على الدفاع عن النفس والرد على كل إهانة توجه إليه. لقد نالوا إعجاب البورجوازيين الصغار الذين أدركوا قدرة هذا المشرد الطليق الذي تخلص من قيود أخلاقيات البورجوازية الصغيرة ... وقد عني جوركي بتصوير هذا المشرد عندما وضعه جنبا إلى جنب مع شخصية البورجوازي الصغير، مثل المحامي المثقف الذي تنهار أعصابه في لحظات التوبة، بعد معاناته نتيجة اكتشافه أنه فقد إنسانيته، وقد تحول إلى مجرد حيوان اليف، في الوقت الذي كان يمكنه تفادي الوقوع في براثن هذا المصير. على الجانب الآخر تقف الشخصية الكاملة لجوركي، وهي شخصية المشرد الأسمر، القذر، الفاقد الضمير، ولكنه

في الوقت نفسه الحر الطليق إلى أبعد الحدود، والذي لا يبالي بما يتكالب عليه البورجوازي الصغير من منزل وزوجة وألقاب، وكل الأشياء التي من هذا القبيل، التي يحاول أن يتحصن بها البورجوازي الصغير.

قد خرج جوركي بتوصيف دقيق لشخصية المشرد عندما دنا منه وتفحصه عن قرب، فخرج بنتيجة تقريبية لشخصية المشرد، حيث وجد المشردين ينقسمون إلى نوعين أساسيين.

النوع الأول: حالة ميئوس منها، لأنها قد توغلت في التوحش، وهم زعماء اللصوص ونجمات العاهرات، وهم أبطال كل الأسواق القذرة الذين يستهويهم الإجرام، والذين هم - رغم قوتهم البدنية الهائلة - ضعاف العقول، لا يعبأون بأي قيم أخلاقية، ويستعصون على أن يتحولوا إلى كائنات اجتماعية، مهما كانت المجهودات التي تبذل معهم، ولا تفلح أي قوة في التأثير عليهم. إنهم النتاج المشوه للنزعة الفردية [١٦].

والنوع الثاني: وجده يتمتع بجاذبية خاصة، جسده في شخصية «كونوفالوف». والمشرد أمثال كونوفالوف نجده رقيقا، عطوفا، وديعا، لا يسيء إلى أحد، يحلو للإنسان محادثته. باختصار قد نرتاح إليه من حيث الأريحية، بل قد نتعاطف مع أمانيه وأحلامه، ولكن أفراد هذا النوع من البشر ليس لديهم من القدرة على تحويل أحلامهم وأمانيهم إلى حقيقة، وبدلا من العمل سعيا إلى تحقيق أحلامهم يفرون إلى التشرد ويغرقون في السكر بسبب انعدام إمكان تحقيق هذه الأحلام وتحويلها إلى واقع، وأدى ذلك إلى انتحار كونوفالوف في آخر المطاف. إنهم شكاءون يميلون إلى النواح والأنين، معطبون نفسيا لا يصلحون لشيء. وقد شخص كونوفالوف هذا في قوله: «إننا لا نملك رغبة في الحياة، ولا نحب أنفسنا».

هذان هما الاتجاهان الأساسيان اللذان يندرج تحتهما الفرديون المرضى الذين انصرفوا عن المجتمع، رغم مواهبهم الفريدة [١٧].

لقد رأى جوركي العالم بنظرة جديدة، لم ينطلق من خلال نظرة الصفوة، ولكنه نظر إلى العالم بعين ذلك المتشرد القديم الذي جاء من الأروقة الخلفية للحياة، من بيئة عنيفة وجاهلة، ومع ذلك كان يتعطش للعلم والثقافة.

اختار جوركي أوائل أبطاله «ماكارتشيدرا» ١٨٩٢، «العجوز أزرجيل» ١٨٩٣، «ملاوفا» ١٨٩٧. نقب عنهم واختارهم من غجر البدو الذين يعيشون على حافة البحر الأسود، من الصيادين أو من الخارجين على القانون، فلاحين صعاليك. أصحاب حدة في الطبع والحمية، من الذين يعيشون على هامش الحياة، من المحتقرين من قبل المجتمع. مع ذلك فهو يصورهم أناسا يعتزون بأنفسهم ويتعطشون إلى الحرية، يحاول أن ينعش فيهم الروح البطولية لكي يرسم فيهم صورة الإنسان الجديد الذي يتمتع بالجرأة والجسارة. هذا الانطباع ثبت نفسه لحظة ما يتهيأ الكاتب لوصف هذا النموذج الإنساني الذي يعيش منزويا على حافة بحر أو ضمن سكان قبو

رطب «سكان الحضيض»، المواني، المأوى الليلي، بيت للمشردين بلا روابط وبلا قيود. باختصار متشرد. والترجمة الحرفية لكلمة «bossjak» هي حافي القدمين، لأن لهذه الكلمة في الروسية حسا عاطفيا أفضل من معدم. وعند جوركي تعني كلمة حافي: «المثقف»، نصف إنسان أو نصف حيوان، العاري، الوغد، الشرير، الجائع الذي يقيم في الكهوف القذرة على حافة المدينة. إنه يراه يستحق الاهتمام والالتفات.

من أوائل المشردين الذين ظهروا في أعمال جوركي كان: تشيلكاش«Tschelkasch». كان يلتقط نماذجه من بين المهربين في الميناء يتسمون بالعنف والمجازفة، يسرقون من تحت أنف رجال الجمارك. هكذا كانت سمات تشيلكاش، وكان يضع مقابلا لها شخصية الفلاح خائر القوى، الحائر المتبلد صاحب التطلعات المحدودة. كما جرؤ جوركي على أن يستخدم موشك «Mushik»، موشك المقدس، الطيب، ذلك الشهيد المخترع أوثان الأدب الديموقراطي. لقد اختاره منبوذا من المجتمع، لصا ولكنه يفهم الحياة الكاملة، ويحب الحرية. ثم نفذ جوركي إلى أعماق المدينة وغاص في وجودها المهموم والمشحون بالأسى [١٨].

النمط الجديد عند جوركي

النمط الجديد لأبطاله ينحدر من التقاليد الواقعية: الأبناء المنحطون الذين ينحدرون من عائلة طيبة، الذين يحتقرون المال، الفلاحون الذين يفتقرون إلى الارتباط بالأرض، في المصنع ولكنهم لم يستطيعوا أن يثبتوا جذورهم، طلبة منحلون. هؤلاء الناس دائما في حالة حركة ويصنعون عالما متزعزعا غير مستقر. إنهم في حالة تمرد دائم، إنهم يعلمون ضد من يتمردون، ولكنهم لم يعلموا بعد بأمر مَن ! إنهم لا يجدون مكانا لهم في المجتمع. ضجتهم كانت معروفة في الأدب الروسي منذ زمن بعيد، ولكنهم هذه المرة ظهروا بضجة لها نبرة جديدة. المتشردان (من القصة نفسها) اللذان التقاهما جوركي لم يكونا يملكان عملا مشروعا، لقد جلسا معه بشكل سريع حول زجاجة فودكا وأخذا يتحدثان عن نفسيهما، ونفساهما غير راضيتين. جروميكا ذلك اللقيط الذي مر بتجارب قاسية. وقد استبدل تصوره وشوقه المثالي بشخصية المومس، عندما اكتشف التناقض بين الحلم والحقيقة، قتل المرأة وبكاها بعد ذلك، والمحكمة الإنسانية أرسلته إلى السجن.

كونوفالوف (من القصة نفسها ١٨٩٧)، خباز يستمد أداوره أحيانا من ولعه بالخمر، إنه أفضل صورة من هذا المعرض. قال هذا الرجل المنتفش بعينين صبيانيتين:

«ليس عندي طريق داخلي، أشعر بأن نفسي تفتقد شيئا ما ... ثم بعد ذلك أبحث عنه، والبحث يعذبني، ولكني لا أعلم بالضبط ما هو هذا الشيء الذي أبحث عنه ... نحن أناس أصحاب طبيعة خاصة، إنه يوجد الكثير من نوعنا. نحن لا نتكيف مع أي نظام ...».

لقد اكتشف طبيعته الاجتماعية الحقيقية، أبي وجد متعته في الكتب التي أخذ يقرأها له مساعده الشاب مكسيم(*) بصوت مسموع، وكان يدفع له كونوفالوف نصف أجره لكي يشتريها. عندما أخذ مكسيم يقرأ له حكاية المتمرد القوقازي الشهير من القرن السابع عشر، ستنيكا رازين «Stenika Rasin» صاحب الانتفاضة الشعبية التي أسست الثورة. عند سماعه لها شعر بانبعاث جديد في نفسه، حيث وضعته الحادثة في أعلى حالات الإثارة .... وتوحدت روحه ودماؤه مع ستنيكا رازين، وبدا أن أواصر من الدم لم يبردها مرور ثلاثة قرون تربط هذا المتشرد برازين. وكما لو كان الصعلوك صاحب الجسم القوي يملك كل قوى الإحياء ... وشعر بألم وغضب ثلاثمائة عام حتى احترقت روحه بكل عذابات شتينكا. شعر بالحنين إلى الحرية وتاقت نفسه إلى الخروج من السجن. ولافتقاره إلى الوعي، لم ينجح في التغلب على مغريات الكحول والوحل اللذين يغرق فيهما، ولكنه قد أعلن أنه يرى طريق الهروب.. لقد رآه جيدا ذات يوم من خلال كراهيته لضعفه في السجن عندما شوهد مشنوقا على مدخنة الفرن.

المشرد بين جوركي وتشيخوف

سبق جوركي في تناول حياة المشردين معاصره الأكبر سنا منه تشيخوف (١٨٦٠ - ١٩٠٤)، عالج أنماط الجوعى والحفاة والمشردين في أعماله «الأحلام» ١٨٨٨، «اللصوص» ١٨٩٠، «ميرك» Merik، سارق الخيول، ديموف الذي يحلم بسيبريا. لكنهما في الوقت نفسه مختلفان [١٩].

كتب تشيخوف في أحد خطاباته: «ليس من أجل التشيع، ليس من أجل حياة المتشردين، ليس من أجل الاستقرار، ولكن أنجز هذا ببساطة من أجل الثورة. طبيعة هذا المخلوق مثل شقيق «رادو ديموف - Radaubruder Dymow»، فقط في روسيا لن يعطي أي ثورة، وديموف سوف يغرق أخيرا في الكحول أو يذهب إلى أحد السجون، يراه تشيخوف كائنا سلبيا، فائضا على الحاجة. بينما يرى جوركي أنه ليس إنسانا لا لزوم له. هنا يكمن الفرق العميق بين الكاتبين. جوركي يؤمن بالثورة. مشردوه وإخوان رادو ليسوا أناسا لا لزوم لهم أو فائضين على الحاجة.

تشيخوف لا يؤمن بالثورة على أيدي هؤلاء. إنه يراهم نماذج لا تصنع الثورة. إنهم مجرد نماذج ضائعة. فليس هؤلاء من ينتظر منهم الإنسان ثورة، وإنما الثورة يمكن أن ننتظرها فقط من المثقفين من مجتمع الصفوة، على الرغم من ذلك فإنه شخصيا جعل أبطاله، العديد من المرات، من هؤلاء الصفوة المثقفة وصورهم انهزاميين. بشرا بلا قوة ولا أمل في الحياة.

(*) كونوفالوف كمعظم شخصيات جوركي ليس من وحي الخيال الخاص، ولكنه يبدو شخصية حقيقية التقى بها جوركي، كما روى في بداية القصة، وهو في الثامنة عشرة من عمره؛ ولذلك تأخذ هذه القصص طابع السيرة الذاتية لجوركي نفسه.

جوركي على النقيض ينتظر الثورة من أفراد الشعب البسطاء، ففيهم تكمن القوة. هذا هو المفهوم الجديد لهذه الأنماط، ولهذا هاجمته الرقابة القيصرية، ووصفت قصته «كونوفالوف» بأنها مغرضة جدا وضارة واستفزازية، وفيها اشتراكية في أكثر من موضع [٢٠].

عقيدة جوركي السياسية

كان إيمان جوركي بالإنسان أقوى من إيمانه بأي عقيدة سياسية، أحب الإنسان، ووهبه ثقة بلا حدود. كان جوركي يؤمن بالعقيدة المسيحية بتأثير جدته، وإيمانه بالإنسان أكثر من إيمانه بالتعليمات الحزبية، وكانت هاتان النقطتان هما موضع لومه الدائم من القيادة السياسية. فقد كان يمزج الاشتراكية بإيمانه بالله. يرى أن الوعي هو الذي يحدد الوجود الاجتماعي، عكس النظرية الماركسية التي تقول «ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم، بل إن وجودهم هو الذي يحدد وعيهم». كان جوركي ضد قبر الفنان في حدود تعاليم الحزب، فقد كان متمردا عليها أيضا، مثلما كان متمردا على النظام القيصري، ولا يؤمن بسيطرة طبقة على طبقة أخرى، وإنما يؤمن بالتحالف بين القوى العادلة والقوى المفكرة، إنه يرى الاشتراكية مذهبا إنسانيا لخير الإنسان ولحريته، لا مذهبا لفرض قيود جديدة جافة، مذهبا ينعم في ظله الأديب والفنان بالتعبير عن شعبه من خلال ذاته هو لا من أصنام الحزب. فهو لم يجعل من نفسه آلة في يد كهان الحزب وأرباب السلطة الجدد، كما رفض جوركي الحجر الفكري وإرهابه الذي أدى إلى انتحار الشاعرين سرجي إيسين ١٩٢٥ ومايكوفسكي ١٩٣٠. بل قيل إن جوركي قتل قتلا طبيا بطيئا، نتيجة لموقفه الإنساني لا المذهبي، لرفضه أن يذيب كيانه في الحزب. وظل يؤمن بأن الاشتراكية طريق الإنسانية لا قيدها في إطارات جامدة. وجاء ستالين فقبر حرية الأدب والأديب [٢١].

أبطال جوركي في «الحضيض» نماذج لأبطاله الجدد في الدراما

أظهر جوركي وجوها جديدة على المسرح لم يكن يعهدها جمهور المسرح قبل جوركي، ولم تأخذ هذا القدر من الاهتمام من قبل، خاصة وجوه العمال والمثقفين الثوريين. كما صور جوركي في أعماله أناسا لا منتمين، متشردين، رسم مشاعرهم وأمزجتهم وطموحاتهم وميلهم نحو الفوضوية والحرية المطلقة بدقة شديدة، بالإضافة إلى الأنانيين ومحبي السلطة. وهو في حقيقة الأمر لا يقدمهم كنماذج للحذو، بل كقرائن مادية ملموسة تدين جرائم العالم القديم الذي يشوه الطبائع البشرية، والمواهب، وأفضل الطموحات. لقد تعاطف جوركي مع هؤلاء الناس الذين أدركوا قسوة ومأساوية الطابع العبودي للعمل القسري. ولكنه لم يتعاطف قط مع إهمالهم

للمعرفة التي تؤهلهم للتمرد في الاتجاه الصحيح، لأن التمرد الفردي بالنسبة إلى هؤلاء الناس شيء عقيم. لقد ساعدهم على الانسحاب من ذلك المجتمع الذي ظلمهم، ولكنه لم يجعلهم قادرين على صنع آخر.

إن هذا النوع من التمرد لم يوفر لهم غير التوحد في حالة مأسوية. إنهم أناس يفتقرون إلى فكر منظم يجمعهم مع البشر في كل شيء، وليس مجرد المظهر الخارجي فحسب (٣٢).

ويخرج علينا جوركي في مسرحية الحضيض بعدد من الشخصيات غير المألوفة في الدراما السابقة عليه، وإن يكن قد ظهر البعض منها في أعمال متناثرة، ولكن ليس بهذه الكثافة والكيفية، وبالتالي ليس بهذه الوظيفة. صحيح أن الكاتب المسرحي الألماني جرهارت هاوبتمان (١٨٦٢ - ١٩٤٦) استخدم شخصيات معدمة في مسرحيته «النساجون»، لكنها كانت في نهاية الأمر تندرج تحت شريحة اجتماعية معروفة، طبقة العمال الكادحين، وإن كانوا يجدون قوت يومهم بصعوبة، لكنهم في نهاية الأمر يجدون المأوى والأسرة والكيان الاجتماعي ويعرفون مشكلتهم، وماذا يريدون. أما أبطال جوركي فهم خليط غير متجانس، لا يجمع بينهم سوى التشرد والهرب من المجتمعات الظالمة لهم، والانزواء في مكان قصي والاكتفاء بالأحلام. جمع جوركي في هذا الجحر المظلم الرطب ما يقرب من أربعة عشر شخصا، كلهم من المنبوذين أو المهمشين، أو كما كانوا يوصفون بحثالة المجتمع. خليط غريب من أحط الطبقات التي كانت تكوّن الغالبية العظمى للشعب الروسي في ظل المجاعة التي اجتاحت البلاد إبان الحكم القيصري.

لصوص، مساعدو لصوص، غشاشون في لعب الورق، قوادون، مرضى يُحتضرون وعمال عاطلون «لا يعلمون بشكل منتظم». كل هؤلاء حشرهم جوركي في الملجأ الليلي. نصفهم اختار الملجأ طواعية، والنصف الآخر أرغمتهم حالة البطالة، بنشوة سكرهم وشكوكهم، تهكمهم واستهزائهم، وميلهم الشديد نحو تبادل الشتائم والانخراط في الأمور الفلسفية، بطرح أسئلة عامة، وانفعالاتهم المتصاعدة، تتبدل أمزجتهم، وتتقلب بين التبرم واعتلال المزاج من أثر السكر، إلى قمة الانفعال لأتفه الأسباب. يتبادلون الإجابات. أحيانا يغريهم الانزلاق نحو الشر. لكنهم لا يعزمون على تحقيق كل آرائهم. ولا تعبر آراؤهم المعلنة عن حقيقة دخائلهم وحالاتهم النفسية، ولا تعبر عن الموقف الاجتماعي الموضوعي. ولا يمكن التعرف على الشخصيات بسهولة وبسرعة، لأنه لم يحدد مقدما أطر شخصياته داخليا، بل إنه ترك لنا فقط الحدود الخارجية للشخصيات، لأن طريقة سلوكياتها غير واضحة في أفعالها. إنها تميل نحو السلبية وتكتفي بمتابعة وتأمل ما يدور حولها، لا تتفاعل معه. حب عنيف، دراما الغيرة والضرب حتى الموت. أشياء تحدث بينهم وتحت عيونهم، لم تصل بعد إلى قوة التغير، لكنها ملاحظات لا تتوقف أبدا بينهم. فهناك البارون الشاب (٣٣ عاما) الذي يدعي أنه يتحدر من

أسرة عريقة ذات أصول فرنسية أرستقراطية يعود تاريخها إلى عهد الإمبراطورة كاترين، وأنهم قدموا من فرنسا نبلاء محاربين خدموا القيصر في عهد نقولا الأول، وأن جده كان يشغل منصبا رفيعا وله ثروة طائلة وعدد لا يحصى من العبيد، لكنه أضاع كل ثروته وأملاكه في لعب القمار، وانضم إلى قائمة المتشردين، يعمل قوادا ويعيش عالة على العاهرة «ناستيا» (٢٤ عاما)، التي نراها رقيقة المشاعر، حالمة، رومانسية، عطوف على الآخرين، تحلم بالفارس القديم، تتأثر بالروايات التي تقرأها، بل إنها تتعايش مع أبطالها ومشاعرهم الحزينة لدرجة البكاء، أحيانا أخرى تتماهى في الشخصية وتتمثلها، ومن ثم تنسب إلى نفسها أحيانا بعض أدوارهم، فهي تدعي أن شابا من أصل فرنسي أحبها وأحبته، ولكن أسرته رفضت ارتباطه بها فأقدم على الانتحار.

ويصدمها البارون بكشف الحقيقة، وبأنها اقتبست هذه القصة من رواية «الحب القاتل» التي كانت قد قرأتها، ولذلك فهي دائما ما تخطئ في اسم ذلك الحبيب كلما كررت رواية الحكاية، فمرة تذكر أنه راؤول، ومرة أخرى جاستون وهكذا. لكننا نفتقد دائما البعد التاريخي لشخصياته، كيف كانت وكيف انحدرت إلى هذا المستوى، ولا نجد غير شذرات ضئيلة، فهناك الهارب من زوجته التي كانت تخونه، فهرب حتى لا يقتلها. ما عدا هذه الشذرات فإننا نجد شخصياته غامضة، لا تملك غير حالتها الحاضرة، وحتى الإشارات التي تروى عن أصولها وماضيها مشكوك فيها. مجرد كذب، ولا تنكر شخصياته استمراء هذا الكذب، فلا يوجد مبرر لعدم الكذب، بل إنهم يرونه حلا مناسبا يهدئ من توترهم. ويتركنا جوركي مع شخصياته وجها لوجه، نعاني صعوبة تخمين ماضيهم من الإشارات واللمحات التي ترد في حواراتهم. وإذا عدنا إلى «ناستيا»، فإن جوركي حقيقة لم يقدم لنا صورة العاهرة بشكل فج، فهي لا تشير إلى تجاربها مع زبائنها ولا حتى القواد (البارون المزعوم) قد تعرّض لهذه الزاوية، لكننا كثيرا ما نجد أنفسنا دائما أمام إنسانة رقيقة المشاعر، عطوف، محبة لقراءة الروايات الرومانسية، إنها تريد شيئا آخر، إنها تؤمن بالارتباط بالحياة الأرضية. إنها تمارس الغش ولكنها تكذب أيضا على نفسها، فإذا كانت آنا لم تعرف مرة واحدة طعم الراحة وتتوق إليها، فإن ناستيا لم تعرف مرة واحدة في حياتها الحب النقي. إنها تتوق إلى حب حقيقي نظيف. تخترع قصة الطالب الذي وقع في غرامها جاستون (Gaston)، أو راؤول (Raoul) الذي يقدم على الانتحار بضرب نفسه بالرصاص بمسدس مخيف، لأن والديه لم يسمحا له بالزواج منها. إنها تخترع هذا كله، وتعتقد فيه وتبكي من المعاناة وعلى جاستون. جاءت قصة ناستيا هذه في أعمال مبكرة لجوركي من قبل، ليس فقط في عمل مثل «بولس» (Boles)، ولكن أيضا في الأعمال التي نشرت بالصحافة مثل مقدمة وخاتمة «من مجموعة جوركي القصصية»[٣٢].

آنا «Anna» (*): إحدى سكان الحضيض، تقبل على الموت من أثر الجوع. كما يبدو لا يوجد أي شيء يربطها بالحياة التي لم تجلب لها غير العذاب والمعاناة فقط. آنا تحلم بأنها بعد الموت سوف تجد السكينة، لكنها تركت في ناتاشا أثرا مرعبا لفكرة الموت. أفزعتها، وماتت آنا أيضا وهي في حالة من الهلع. كانت تشعر آنا بأنها خسرت كل شيء: شبابها، الدنيا وربما الآخرة. أرقدها المرض وضرب زوجها المبرح لها. إنسانة جاءت إلى الحياة وها هي تخرج منها من دون أن يشعر بها أحد، إنها جاءت لتعذب وترحل إلى مصير لا تعلمه. هي لا تذكر أبدا أنها أكلت مرة حتى شبعت، أو أنها ارتدت ثوبا جديدا. فكل ما كان يستر جسمها لم يزد على أسمال بالية، وحتى عندما ماتت عجز زوجها صانع الأقفال عن القيام بتكاليف دفنها، لولا أن جمع له رفاقه في البدروم ما يملكونه من نقود.

هناك كليشتش (Kleschtsch)، صانع الأقفال زوج آنا الحرفي الوحيد بينهم الذي لا يمل الفخر بأنه صاحب حرفة، لكنه ليس أقل منهم فقرا وعوزا واحتياجا. يعاني داخليا لأنه ارتبط بسكان هذا البدروم، على الرغم من أنه يتميز عنهم. فكيف يعيش في هذا القبر أو الملجأ الليلي الذي لا يصلح للاستخدام الآدمي، كما يتحمل في صبر آهات وأنات زوجته المصدورة دائمة السعال والأنين، التي تشرف على الموت. كليشتش ظل طويلا ضد الكذب، أكثر من إيمانه بأي شيء، فهو كان يأمل في إيجاد حقيقته قبل أن تنطفئ طاقته على المقاومة. إنه لا يتفق مع بنوف، ولكنه عدو الحقيقة أيضا ... إن كلماته المبطنة بأناته المكتومة تحدث دبيبا خافتا ينساب في خفوت ونعومة شديدة الإيقاع العام، ولذلك كلماته هي التي تعطي المزاج العام للمسرحية بعد فتح الستار.

الفنان الممثل - في نحو الأربعين من عمره - لا ندري حجم موهبته، ربما لا يزيد على كومبارس مسرحي، ذاكرته قد تآكلت، أصبح ينسى أشهر الأدوار التي يدعي أنه يقوم بأدائها، دماؤه تشربت الكحول من شدة إدمانه على الخمر. يحاول التخلص من هذا الإدمان من دون جدوى، فقد تمكن منه الخمر فأصبح أسيره وعبده المطيع حتى افترش أنسجته، ولم يعد هناك أمل في شفائه، ينتظر الموت، هذا كل ما نعرفه عنه، ويحيا حياة التشرد. لا نعرف شيئا عن طموحاته وكيف ولماذا أصبح مدمنا، غير أنه بعد فشله في مقاومة الخمر تخلص من حياته بالانتحار.

هناك مكان مهم ضمن شخصيات الحضيض يحتله اللص ابن اللص «بيبل» نكاد لا نلتقي في المسرحية شخصية تقابل تنبؤات لوكا بعدم الثقة، مثلما كان يفعل معه بيبل «قل أيها العجوز لماذا تكذب دائما؟»، «فشّار كبير ... يحكي خرافات ظريفة! دائما ما يفشر». أنا أبحث عن تعزيتي في سرقة الآخرين. أما حياة الشرف فماذا تفيدني؟ أنا لا أومن بأي ضمير، الأفضل أن يعيش الإنسان. لا بد أن أعيش، أنا أستطيع أن أحترم نفسي [٢٤].

(*) لقد مات جوركي بالسل الرئوي ومن قبله تشيخوف. وكان السل مرضا وحشيا يجتث الملايين من الشعب الروسي الفقير، ولهذا حظيت أعمال جوركي القصصية بشخصيات تمرض وتموت بالسل (أحمد محمد عطية)، ص٦٢.

قد لا يقصد جوركي بهذا أن يقول: إن ببل دائما ما يبعث على الاحترام، ولكنه تحت أقل الأحوال تأثيرا يشعر باحتقار عمله بروحه المحترقة. إنه من الصعب أن يتغير داخليا. لقد سبق لجوركي أن وضع في رواية الأم شبيه ببل (ابن اللص) فيسووفستشيكو (Wessowstschikow)، ذلك الذي أصبح يحترم من خلال العمل أمام الآخرين وأمام نفسه.

وببل من الشخصيات البارزة في هذه المسرحية، وهو من الشخصيات المحيرة، ربما لأنه تائه لا يدري السبيل إلى الخلاص مما هو فيه؟ مندفع يقوده تهوره أحيانا إلى حد القتل، يظهر أحيانا عنادا ومكرا في محاوراته مع لوكا، وأحيانا أخرى يهبط إلى السذاجة، ويتصرف مع ناتاشا تصرفات تنم عن صبيانية! ... قدم ببل عرضه لناتاشا في الفصل الأول بطريقة تمثيلية ركيكة، بطريقة تقطيع الكلمات الهزلية. يحاول أن يظهر لها عدم خوفه من الموت.

ببل: «حقيقة أنا لا أهاب الموت، أريد أن أموت في هذا الموضع، خذي هذه السكين واطعنيني بها في قلبي» (٣٥). وفي الفصل الثالث يطالبها بأن تدعوه باسم آخر، غير اسم اللص.

الواقع أن ببل كان يشتاق إلى هدف، يبحث عن أرض ذهبية، تحدث لوكا معه ومع ناتاشا ليذهبا معا إلى سيبيريا، حيث يجد هناك حريته ويبدأ حياة جديدة، ولكن ببل الذي كان في البداية يعارض لوكا، نجده يستعذب الحديث معه.

لوكا: سيبريا مكان جميل، أرض ذهبية.

ببل: قل لي أيها العجوز! لماذا تكذب دائما؟

-: من رأيك أن هناك مكانا جميلا، هنا أيضا جميل (٣٦).

ببل يفعل وفق ما يمليه عليه تفكيره المحدود في فوضوية لا تحمل في طياتها فقط القوة، ولكن أيضا على نحو ما الصدق، مثل محاوراته الراديكالية الخالصة. الشرف والضمير؟

ببل: لمَ تحتاجون إلى الشرف والضمير؟ لا تستطيعون أن ترتدوه بدلا من الأحذية الشتوية، عندما تتجمدون من البرد في الشتاء، يحتاج إلى الشرف والضمير أصحاب السلطة والقوة (٣٧).

ببل: (...)

لوكا: (...)

ببل: ساتين يقول: كل إنسان يريد من جاره أن يكون له ضمير ولكن بالنسبة إلى نفسه فهو شيء غير مريح (٣٨).

-: ربما كنت لصا، لأنه لا يوجد أحد يريد أن يناديني باسم آخر غير اللص. هل تسميني أنت بشيء آخر يا ناتاشا الآن؟ (٣٩).

وببل أو «اللص ابن اللص» كما يحلو للناس أن ينادوه. ولد لصا، لكن بداخله نبلا كبيرا، ربما لأنه يبحث عن الخلاص من ممارسة الشر، كما أنه واضح وصريح. الشرطي «إبرام ميدفيديف» (٥٠ عاما) يغمض عينيه عنه مرغما، لأنه يعلم أن الذي يروج له

بضاعته المسروقة هو صاحب الملك وكان صهره. وهو على علاقة غير شريفة بزوجة صاحب الملك اليدين كوستليوف (٥٤ عاما)، وأغلب الظن أن كوستليوف يعلم بهذه العلاقة ويغض الطرف عنها، لأسباب متعددة: أولا هو يكبر زوجته (فاسيليسا) بثمان وعشرين سنة. ثانيا وهو الأهم أنه رجل بلا قيم، كل ما يهمه هو جمع المال بأي طريقة. فهو على رغم ثرائه على استعداد لعمل أي شيء في سبيل الحصول على المال، إنه جشع يشتري المسروقات من بيل، ولا يتورع عن استنزاف ما بقي لسكان الحضيض من نقود، حتى أنه يرفع قيمة الإيجار بلا مناسبة. كما أنه لا يتميز كثيرا عن زوجته الشابة فاسيليسا (٢٦ عاما)، فهي الأخرى عنيفة وصولية تتمتع بقدر كبير من المكيافيلية. لا ندري تحديدا الظروف التي جعلتها ترتبط بهذا الرجل الجشع. إنها تستغل علاقتها باللص ببل وتحرضه على قتل زوجها حتى تنعم هي بحريتها والثروة معا، لكنها تصاب بخيبة أمل عندما يعشق اللص شقيقتها ناتاشا (٢٠ عاما)، في الوقت الذي يزهدها ببل، ولا يرغب في خداعها، وأنه يصارحها بأن قلبه قد تحول عنها فيطيش صوابها ويجن جنونها وتوسع شقيقتها ضربا مبرحا. وتعقد معه صفقة أن تسمح له بأن يخطب شقيقتها على أن يخلصها من زوجها، فلا يوافقها على هذا الحل أيضا: فتشتاط غضبا وتحاول أن تنتقم من شقيقتها بالضرب. ومن عجب أن يساعدها في تعذيب شقيقتها زوجها نصف المخدوع، وفي محاولة بيل تخليصها من أيديهم تضطره الظروف أن يوجه إلى كوستليوف لكمة... فيسقط على الأرض ويفقد معها الوعي والحياة. ومن عجب أن ناتاشا التي ارتكبت الجريمة من أجلها، تصورت أن الجريمة مدبرة بين ببل وشقيقتها. في الفصل الثالث (المشهد الثالث) صرخت ناتاشا وقالت: إنهما قد اتفقا معا، لقد حرضته لقتل زوجها، لقد كان يقف في طريقهما، وأنا أيضا كنت أقف في طريقهما [٢٠].

ناتاشا صورها جوركي شخصية مرعوبة خائفة بشكل عام، مترددة، تافهة، متناقضة، سلبية، وأسئلتها التي ترددها تبقى على الأقل بلا تفكير، جوفاء. الشخصيات التي تتحدث إليها دائما ما يسيطرون عليها. حديثها صبياني لا يمس الواقع، فهي لا تتمتع بنظرة واقعية إلى الأمور. لا تثق بنفسها ولا بأحد. وهي تعترف بهذا صراحة. لا تستطيع أن تحدد موقفها ولا حتى مشاعرها تجاه الآخرين.

ناتاشا: أنا لا أثق بنفسي. كلام كلام. أنا لا أصدق كل ما يقوله الناس. على كل حال أنا لا أحبك. عندما يحب الإنسان شخصا، لا يرى عيوب محبوبه، وأنا أرى بعضا من عيوبك [٢١].

ناتاشا مرعوبة، ليس لها موقف ثابت. تتأرجح دائما بين الأقوال والأفعال، تردد أسئلة جوفاء بلا تفكير أو هدف. مرة تقول له لا أحبك، ولا تثق بأحد، ومرة أخرى تنذره بأنه إن ضربها مستقبلا مرة واحدة فستكون الأخيرة.

ناتاشا: أحيانا تروق لي جدا، ولكن في أحيان أخرى أجدني أبغض رؤيتك [٣٢].

وتكرر وتوكد: «لا أجد طريقا آخر لي. أعرف هذا، لقد فكرت مليا في ذلك، ولكن أنا ... لا أثق في أحد ... لا أرى مخرجا من هنا» [٣٣].

ناتاشا: «إن أنت ضربتني مرة واحدة أو ضايقتني فستكون بالنسبة إليّ المرة الأخيرة ... إما أن أشنق نفسي وإما ...» [٣٤].

ويبقى مسقبل ناتاشا مفتوحا. خائفة بوجه عام، ليس لديها خبرة في الحياة، وفكرتها عن الموت انتقلت إليها عن طريق المحتضرة آنا التي تركت فيها انطباعا مفزعا عن الموت.

في كل الأحوال هي كائن مرعوب سلبي. عندما رأت آنا اكتفت بهذا التعليق: ناتاشا: (في منتصف الحجرة، لنفسها) «أنا أيضا سوف أختفي ذات مرة» [٣٥].

أما شقيقتها فاسيليسا فهي بملامحها الإنسانية القوية العنيفة، وبأنانيتها الهائلة، لا تكترث للعواطف ولا تقيم لها وزنا، فهي لا تحب ببل ولكنها كانت ترى فيه الوسيلة لخلاصها من كوستليوف، وذلك كان أملها وحلمها، كانت هذه خطتها للتخلص من الرجل غير المرغوب فيه وغير المناسب، ولكنها من أجل هدفها سوف تزج ببل وناتاشا نحو الفساد، ونحن نشعر بوجودها وبقوتها وبظلها على مجرى الأحداث دائما خلف الكواليس. في حالة حضورها أو عدم حضورها، فإن تأثيرها موجود باستمرار، فهي باختصار محرك الأحداث في المسرحية، ورأي ببل فيها أنها لا تعمل إلا من أجل المال فقط، وانطلاقها وحريتها نحو الفساد. هي تشعر بأنها ضحية، شابة تتزوج من رجل بدين عجوز لا تحبه، كاتم على أنفاسها. تشعر معه بأنها سجينة معذبة، ولذلك فهي تنتقم بردود أفعال عنيفة. إنها تفسد الآخرين، ولكنها أُفسِدت من قبل، وهي ترد ما أفسده فيها المجتمع [٣٦].

وشخصية كوستليوف وزوجته وشقيقتها ليسوا من سكان الحضيض، وإن ما يجمعهم بأصحاب الحضيض هو الانحدار والانحطاط الأخلاقي العام الذي يهيمن على البيئة الروسية في تلك الفترة، فكلهم سقطوا في هذا المستنقع الأخلاقي.

كفاشنيا: بائعة الكعك المتجولة، طيبة القلب لكنها سليطة اللسان، ربما لتحمي نفسها في هذا الحضيض، جاءت تسكن إحدى زوايا البدروم بعد أن مات زوجها الأول، وكما يبدو أنها مرت بتجربة مريرة في زواجها، ولذلك شعرت بارتياح كبير بعد أن مات زوجها، فقد شعرت بالحرية، إلا أن جحيم التشرد جعلها تقبل الزواج من الشرطي ميدفيديف الذي أدمن الخمر والقمار بعد زواجه منها. ظهرت في الفصلين الأول والرابع، تبدو كامرأة سوقية، بائعة متجولة، في البداية كانت تحمي رأسها من فكرة الزواج من الشرطي ميدفيديف - خال فاسيليسا - وفي النهاية ارتبطت به، وقد أصبح هو المسؤول عن الملجأ بعد موت كوستليوف.

بينوف: بائع القبعات، سكير، لكن جوركي كثيرا ما يستخدمه بوقا له، خاصة فيما يتعلق بالآراء الفلسفية، ويتناوب معه في هذه المهمة «ساتين»، تلك الشخصية التي استعار جوركي بعضا من حياته وأسبغه عليها. خاصة ما كان يعانيه جوركي في طفولته، حيث كان يشعر جوركي في تلك المرحلة كمن ولد في معركة لا تنتهي لا يعرف من ولماذا يضرب البعض الآخر، ضباب، عتامة، قتامة، وحشية، جوع، فقر، مرض، لصوصية، سرقة، انتحار، الكل يتحرش بالكل، يضرب أحدهم الآخر أحيانا حتى الموت من دون سبب معروف. هذه الصور ظلت تتخبط طفولة جوركي إلى أن شب عن الطوق، وأنطقها ساتين، لقد أدان ساتين لوكا باعتباره الذي أحدث كل هذه التغيرات في المكان.

ساتين: «صاحب الرأس الأشيب هو الذي صنع كل هذا التمرد هنا»، إنه لم يسكت، لقد أثر فيه لوكا أيضا، أيقظ فيه الفكر النائم ونقى روحه ومشاعره.

ساتين: لقد أثر فيّ، مثل الحامض في القديم، عملة قذرة.

ويرى (آي. يوفريموف) «I. Jefremow» أن البارون ليس سيئا مثل الآخرين، بل الأسوأ هو بينوف، جاء ذلك من خلال حديثه مع جوركي سنة ١٩٣٣، وتولى وضع ملاحظات المؤلف عن بينوف في عرض المسرحية في مسرح الفن الذي كان عظيما. جاء في هذه الملاحظات «إن شخصية بينوف قد فُهمت خطأ من القدم حتى الرأس»، لم يفهم المرء أنه كان خبيثا وساخرا ظاهريا، فاجرا، شيطانا، في بداية الفصل الثالث، عندما يكون في حالة إفاقة يبدو عابسا مكفهرا، في الفصل الرابع، عندما كان ثملا يجده الإنسان مرحا. كان يجب أن يكون على العكس في بداية الفصل الثالث.

وفي المشهد الأخير يبدو جادا. لأنه عندما كان سكران يرى إنسانا شبيها ويفكر في أقدار الآخرين، وبينوف على العكس من البارون، لأن البارون عندما لايكون تحت تأثير الخمر يصبح إنسانا.

اليوشكا: مولع بإذاعة أسرار الناس والشائعات، يعمل إسكافيا ويهوى العزف على الأكورديون (Harmonika). لقد اعتقد بعض النقاد أنها مجرد شخصية زخرفية يمكن حذفها. والحقيقة أن شخصية الشاب صانع الأحذية اليوشكا ليست مجرد شخصية لاستكمال لوحة البيئة في مسرحية الحضيض، وبالتالي ليس من السهل حذفها، لأنها تظهر الطرق الملتقة المتاحة أمام سكان الحضيض للتمرد على وضعهم غير الإنساني. فهو ليس شخصية بكائية، غير شكاء مثل كليشتش، ولكن تمرده لا ينطلق من احتياجاته الشخصية، بل على كل الوضع الظالم، إنه يصرخ: «إذا كان رئيسي يشخط فيّ، فمن هو الرئيس؟ مجرد سوء تفاهم». في الفصل الرابع ظهر مهدما، يقشعر بدنه، جائعا، ولكن بلا رئيس، لقد أصبح حرا، ومن دون أن يعلم أنه إذا ترك رئيسه فإن عالم الأسياد سيظل قائما. ولكن ما يهمنا في هذا أن اليوشكا بات يكره هذا العالم الذي أهان كرامته الإنسانية. هذا الإحساس يعطي درامية الشخصية

معنى اجتماعيا عميقا. هذه الأهمية ليوشكا لم تُفهم مباشرة من قبل النقاد ومروا عليها مرور الكرام، لم تلفت انتباههم بمن، في ذلك النقاد الروس الذي علقوا على المسرحية في أثناء عرضها وبعده، بينما فسرت الشخصية على أنها شخصية مكملة للوحة البيئة وكشكل كوميدي. كما أن صدامه مع لوكا أوضح أنه يستعصي على لوكا إقناعه، ولا يجد إلى ذلك سبيلا. ولذلك وجده لوكا متعجرفا وغير اجتماعي. لوكا الذي يتصور أنه يحمل لكل واحد العصا السحرية التي بها الإنقاذ السري. إنه يرغب في مساعدة كل شخص بالسعادة الوهمية، لأنه لا يؤمن بجدوى الحقيقة في الحياة.

إذن لم تكن شخصية الشاب صانع الأحذية، شخصية زائدة، ولم يقتصر دورها على إعطاء الإطار البيئي فقط. فهو لم يكن في الفصل الأول من سكان بدروم كوستليوف، ولكنه جاء فقط للزيارة، وهو من الشخصيات التي لم تدع لوكا ينفذ معه هذه المهمة. أي مواساة يمكن أن يعطيها لوكا له. فهو لا يتطلع لشيء، وقد كرر صرخته: «لا شيء أريده منك».

لوكا بين فلسفة الكذب والحقيقة

دارت مناقشات كثيرة حول لوكا بعد ظهور الحضيض. ماذا في لوكا كواعظ يدعو إلى الحب والتسامح. هل يشفي العلل أو هو مجرد مخادع دجال؟ من هو لوكا؟ . الواعظ المتجول؟ من أين جاء؟ إلى أين ينتهي؟ ما هدفه؟

لوكا صوره جوركي إنسانا مخادعا. يقدم لكل شخص لصقة لجرحه كي يتخلص منه. طرح جوركي سؤالا حول لوكا، ولكنه لم يجب عنه: لماذا يكذب لوكا؟ ما الدافع وراء كذبه؟ ما الفائدة التي تعود عليه؟ كلها أسئلة تركها بلا إجابة. فهل كان لوكا نموذجا للمواسي الذي يحجب الحقيقة عن الناس رحمة بهم؟

قبل أن نشرع في جولتنا للتعرف على شخصية لوكا وجوانبها المختلفة، علينا أن نتوقف قليلا أمام جذورها الدرامية، فمن الناحية الفنية يوجد لهذه الشخصية أصل درامي معروف عند الكاتب النرويجي «هنريك إبسن» (١٨٢٨ - ١٩٠٦)، في رائعته مسرحية «البطة البرية» التي كتبها (١٨٨٥)، إلا أن جوركي أكسبها سحرا وثقلا غير معهودين في شخصية الطبيب رلنج عند إبسن. كان رلنج يصنع أكذوبة الحياة، حتى يستطيع الناس تقبل واقعهم المرير. كان يعطي كل شخصية بائسة محبطة أملا كاذبا في الحياة، ويوهمها بسبب خارجي هو الذي يعوق مسارها، وليس لعجز الشخصية وفقرها من كل موهبة. فهذا جالمار عاطل من أي موهبة، كسول، أوهمه بأنه منذور لخدمة الإنسانية، بأنه يستطيع أن يقوم باختراع كبير يخدم فيه البشرية، وبهذا تسترد الأسرة شرفها الضائع وسمعتها، كما يمكن حينئذ أن يرتدي والده بزته العسكرية كنوع من التكريم، وكذلك صنع للأب غابة صغيرة عبارة عن «عشة» يربى فيها الدجاج والأرانب، وأقنعه بأنه يستطيع أن يمارس هواية الصيد عوضا

عن الغابة التي كان يصطاد فيها الدببة سابقا. كما أوهم مولفك - طالب اللاهوت السابق - بأن عفريتا هو المسؤول عن احتسائه للخمر. واضح أن هذه الشخصية استولت على لب جوركي فنسخها في شخصية لوكا، وهي سمة غريبة في الأدب الدرامي الروسي. فكما كان تشيخوف يريد أن يسخر من بعض شخصياته، سواء في «الخال فانيا» أو «طائر البحر» نجد أنفسنا نتعاطف معها، بل ونصل أحيانا إلى عكس تصوراته تماما. كذلك جوركي أراد أن يسخر من شخصية لوكا، على أنها نموذج للزيف والدجل باسم الدين. نجدنا نتعاطف جدا مع هذه الشخصية ونعجب بها. إنه لم يكن يتاجر بإنسانيته ولم يستثمرها لمصالحه الشخصية، ولم يجن من ورائها أدنى مكسب. بل إن مواقفه سببت له كثيرا من المتاعب، وكان في غنى عن هذه المتاعب، خصوصا في ظروفه الصعبة هذه. كما أن جوركي قد أكسب هذه الشخصية سحرا خاصا بهالة الغموض التي رسمها حول الشخصية. هل هو رجل دين؟ أو سياسة؟ أو هو يتبع مذهبا إنسانيا ما؟ لكنني أراه رجلا مسيحيا مخلصا، يحاول أن ينشر مبادئ السماحة والحب، كشعاره «لا تحاول أن تؤذي جارك». ربما يرى جوركي على المستوى الشخصي أنها حلول غير عملية وأنها نوع من الدجل. على الرغم من حسه المسيحي العالي الذي غرسته فيه جدته. ولو كان قد تعامل مع شخصيات لها حقيقة ظاهرة يتفق فيها كل أهل البدروم، وهي الفقر والإحباط وعدم إحساس المجتمع بهم. بل إن المجتمع قد أسقطهم من حساباته، فهو حتى لا يدرجهم في قائمة المجرمين. أما رلنج فبحكم كونه طبيبا فقد وجد نفسه أمام حالات مرضية، يعاني أصحابها مشكلات نفسية: مولفك يعاني مشكلات أخلاقية بإدمانه للخمر مع أنه رجل دين. وكذلك جالمار الذي يتمتع بأنانية عالية وخمول في نشاطه العقلي ويحيل الأمور على الظروف، وليست له الرغبة في تغيير واقعه بصورة جادة. ووالده أكدال رجل يتمتع بغفلة شديدة استغلها شريكه ويرل. إذن الفرق الجوهري بين هذه الشخصيات أنها صنعت واقعها، أو على الأقل أسهمت في صنع واقعها، وهي في كل الأحوال حالات فردية، استثنائية، وهذا الاستثناء هو الذي عمل منها شخصيات درامية. أما أصحاب لوكا فهم أناس ضغط عليهم المجتمع بكل قوته حتى أنزلهم أحط الدرجات. ومن هنا تأتي صعوبة دور لوكا، فهي مهمة لا يضطلع بها غير الأنبياء أو الثوار، لأنه لا يتعامل مع مشاكل فردية وإنما يتعامل مع نظام سياسي. وهو فوق قدرات فرد بسيط لا يملك إلا رأسه. ومن هنا ترتفع قيمة المبادئ التي ترك آثارها على شخصياته، حتى لو كانت محدودة من ناحية الكم. فكان لا يملك غير المواساة والنصيحة والدعاء، وكل هذه الأمور اعتبرها جوركي نقائص ودجلاً. فماذا كان يملك لوكا لآنا غير أن يتضرع إلى الله كي يبعث لتلك المرأة المصدورة ملاك الموت لكي يرحمها مما هي فيه. ويكون منقذا رحيما لها من جحيم البشر. لكن هذا الرلنج بحكم انتمائه الطبقي ومكانته العلمية

والاجتماعية عند حثالة الناس الذين لا يعترفون بالأخلاق ويعتبرون الضمير والشرف من كماليات الأثرياء. أما هم فليسوا في حاجة إلى هذه القيم. إذن كيف تسلل إلى داخل قلوبهم ونفوسهم وترك بصماته على نفوسهم؟

لم يكن إذن رجلا سلبيا أو نظريا يعطي آمالا وهمية فحسب، وإنما كان يسدد النصائح ويصر عليها ويتدخل في الوقت المناسب وينسحب أيضا في الوقت المناسب. فهو يعرف متى يكر ومتى يفر. ونراه حنونا فياض المشاعر، فيه أبوة ويتمتع بلباقة وذلاقة لسان وذكاء يقيه الوقوع في مصيدة الشرطة. يعرف من يهاجم ولماذا ومتى يتخلص من الموقف بابتسامة هادئة أو دعاء طيب. لم يؤذ أحدا وإنما على العكس كان عطوفا مع كل الضعفاء والبسطاء. لازم آنا وقت احتضارها وأخذ يواسيها ويمنيها بحياة أخرى أفضل وأطيب وأرحم. فهو لم يسهل عليها عملية انتقالها إلى العالم الآخر فحسب، بل حببها في لقاء ربها وحسن الجزاء الذي يعوضها عن عذاب الدنيا وسني الشقاء والحرمان. لقد كان بلسما بالنسبة إلى آنا التي تأمل في أرض موعودة تعوضها عن المشقة والألم الأرضي. لقد أنبأها أن الموت هو الراحة، حيث توجد أرض لا ظلم فيها، هي النرفانا. فقد كان يعد كل واحد فيهم بعالم جميل يشفي أمراضه وأوجاعه، صور للممثل المخمور أن هناك بلادا يمكن أن يشفى فيها الإنسان من الإدمان. أين هي وماذا تسمى؟ لم يذكر له شيئا. ولكنه أوصاه مبدئيا بأن يقلع عن الإدمان كمرحلة أولى.

صعد لناستيا أحلامها - أحلام اليقظة - التي تستقيها من القصص التي تتغذى بها في يومها. الوحيد الذي صور لها أنه يأخذها على أنها حقيقة. نصح بيل بالذهاب إلى سيبريا على أنها الجنة، بالرغم من أنها مكان يرسلون إليه المجرمين كنوع من العقوبة، ومع ذلك صورها له على أنها الأرض الذهبية: أرض الأحلام.

في الفصل الرابع لا تعود الحيوية بالدرجة الأولى إلى الميلودراما، ولكن قبل كل شيء تعتمد على الشخصية الغريبة التي ظهرت في الفصل الأول، لوكا ذلك المتشرد الذي بلا جواز مرور، وفي أثناء صخب وضجة الضرب المميت اختفى مرة أخرى، ذلك المتجول الذي توكأ على عصا، يحمل جرابا وغلاية شاي وإبريقا للشاي. لقد كان تأثيره أكثر بكثير من الميلودراما الممثلة في انتحار الممثل، لم يؤثر من خلال أفعاله، ولكن من خلال كلامه. بالتأكيد كان للوكا تأثير ضئيل جدا في شخصيات دراما الغيرة والحب بين فاسيليسا وبيل وناتاشا كوستليوف. والملاحظ هنا أن جوركي وضع مسافة بينه وبين صنيعه منذ فترة مبكرة[٣٧]. لذلك نراه قد ناصبه العداء، وحاول أن يؤكد الجوانب السلبية فيه، حتى إن آراءه هذه قد تركت أثرا غير طيب في بعض النقاد.

ففي أحد اللقاءات مع جريدة بطرسبرج قال جوركي: إن السؤال الذي كان يتمنى أن يطرحه في مسرحية الحضيض هو «ما الأفضل، الحقيقة أم المواساة؟ ما الأكثر فائدة؟ هل يسمح للإنسان بأن يسوق مواساته إلى أبعد الحدود، بحيث يكذب الإنسان، مثلما فعل لوكا؟».

وحاول جوركي أن يجيب عن هذا السؤال عن طريق الطبيعة النفسية لشخصياته التي جعلها تطرح أسئلة فلسفية عامة. لقد كان لوكا بالنسبة إلى جوركي في ذلك الوقت شكلا غريبا مشكوكا فيه. يجري الحديث سهلا على لسانه في سلاسة ويسر، يجري على لسانه استحسان تافه، عزاء وهمي، صداقة خالية من محتواها، سهلة على الشفاه، صعبة على التنفيذ، ويدل على ذلك بداية ظهوره على المسرح؛ نهاركم سعيد، أيها الناس الطيبون. إنه يبادر الناس بالتحية، بخضوع وتواضع شديدين. ويعارضه بينوف في خفة ودهاء: لقد كنا كذلك ذات يوم فيما مضى. وخطبة الوعظ لا تهيب الأماكن الوضيعة. إن لوكا يتمتع برقة ولطف، وبراعة لسان وخفة ظل يكيف بها رسالته العامة للإنسانية، لكل المواقف، للباحثين عن النصيحة. قد أثر ذلك في سكان الحضيض.

لوكا يحترم عقيدة كل فرد، ولكنه يبحث أيضا عن عقيدة توقظ، تغذي الأمل في البحث عن أرض يعتقد في وجودها، أرض أفضل، أرض ذهبية، إنه يبحث عن عقيدة في الأرض الموعودة. الأرض الذهبية.

نصح ببل بالذهاب إلى سيبريا التي كانت في حقيقتها أحد الأماكن التي يرسلون إليها الناس كعقاب، صورها لوكا له على أنها الأرض الذهبية: أرض الأحلام. هكذا أشياء غير محددة وعقيدة فردية، إنه يعد بأشياء في الآخرة بأشياء غير محددة، وغير ثابتة. بالنسبة إلى سكان الحضيض يضمن لهم الجانب الآخر، ويرغب في أن يجعلهم يعتقدون فيه. لوكا مواس معز، ولكنه يتجاوز الواقع. فهو يذهب بعيدا جدا. إنه يحكي في الفصل الثالث قصة رجل يؤمن بوجود المدينة الفاضلة، أرض العدالة. وسأل أحد العلماء عن مكان هذه الأرض، وأين تقع: «أرجو أن تخبرني أين تقع المدينة الفاضلة وكيف أصل إليها؟». فأخرج العالم كتبه وخرائطه وبحث وتعب وقال له: «ليس لها وجود على الأرض». فأخذ يضرب العالم وأوسعه ضربا، ثم ذهب إلى بيته وشنق نفسه [٢٨].

هذه القصة يستخدمها لوكا ليثبت أن الحقيقة ليست دائما جيدة للإنسان. ويعلن لوكا، أنه سوف يرحل في أسرع وقت إلى روسيا الصغرى (أوكرانيا)، لأنه سمع عن جماعة دينية جديدة هناك، يريد أن يتعرف عليها. إن لوكا اختفى لأن فاسيليسا وكوستليوف هدداه، ولأن ميدفيديف سأل عن جواز مروره. إن لوكا، ذلك المتشرد الذي لا يملك من الدنيا إلا قلبا كبيرا وعصا يتوكأ عليها وجرابا به غلاية شاي وإبريق، يجوب المدن بلا جواز، وكما ظهر فجأة بلا مقدمات، اختفى فجأة في أثناء الصخب وضجة الضرب المميت، هكذا انسحب فجأة، بعد أن ترك تأثيرا كبيرا في الشخصيات والأحداث أكثر من تأثير الميلودراما. فهل النهاية الميلودرامية للمسرحية اتجهت ضد موقفه أو أيدته؟

الممثل في الفصل الثالث، فخور بأنه ظل صائما عن الخمر وبكنسه للشارع، هكذا كان يكسب قوته. «لقد اشتغلت اليوم ... كنست الشارع. ولم أشرب كاسا واحدة»[٣٩]. وتذكر في الفصل الرابع بعض الأشعار التي كان الكحول قد أنساه إياها. ويهبط من فوق الفرن ويطلب من التتري أن يصلي من أجله، وأن يدعو له، ويتجه نحو المنضدة ويصب لنفسه كأسا: «الآن أنا ذاهب»[٤٠]. ونفهم هنا أنه ذاهب إلى مدينة الشفاء. تلك المدينة التي أخبره عنها لوكا. بينما هو قد شنق نفسه بالخارج، كما أعلن البارون في ختام الفصل الرابع، لأن اعتقاده أو إرادته لم تدم طويلا. هل لأنه اكتشف العزاء الكاذب للوكا؟

بعد حوالى عشر سنوات من كتابة «الحضيض» كتب جوركي في مناسبة ذكرى الكاتب والأخلاقي الكبير ليو تولستوى (١٨٢٨ - ١٩١٠): لقد مات بعد آخر رحلة حجيج له. لم يكن سعيدا، لقد أعطى الإنسان الاهتمام الكثير من فيض كرمه، مثلما يعطي المرء شحاذا. كل الوعاظ الروس ... كانوا أناسا باردين، تنقصهم الحيوية، الإيمان الحي. عندما صنعت شخصية لوكا في الحضيض أردت على الفور أن أصف ذلك الرجل العجوز الذي يجيب ببراعة عن كل شيء، ولكن لا يحتل الإنسان عنده أهمية، ولكن الذي لا يستطيع تجنبه هو أن يمس الموضوعات الإنسانية. إنه يكلمهم بحقيقة عزائه لهم. ولكن فقط لكي يتركوه في هدوئه. كل وعظ هؤلاء الرجال أقرب ما يكون إلى الصدقة التي يعطونها بكراهية دفينة. تولستوي نفسه لم يجد في لوكا - حسب شهادة جوركي - أي ميل أو عطف إليه. الإنسان لا يعتقد في طيبته ولطفه وجوده[٤١].

ونحن لا نعرف عن ماضي لوكا غير القدر اليسير، ونجده يتحاشى الكلام دائما عن ماضيه. فلو أننا تصيدنا الإشارات الفردية، ربما قد تهدينا إلى تصور معقول. لوكا ليس معه أوراق رسمية. لقد كان في سيبريا. كان له نظرة ذات مغزى في مجهوداته في تحاشى إجابة أسئلة بيل. «إذا كان لم يرتكب خطأ ما، فهذا يعني، إذا لم يرتكب جريمة ما أننا لا ندري عما إذا كان لوكا قد اقترف شيئا من هذا في حياته، ولكننا نعلم تماما من إحدى ذكرياته الوحيدة - أنه في حياته السابقة كان شيئا آخر غير الطهارة. بكلمات أخرى بين لوكا الآن، الصبور والواعظ الورع المتسامح، ولوكا - من قبل - الذي أخذ كل شيء من الحياة، كان لا بد أن يتكيف بعض الشيء مع الأوضاع الجديدة ويغير من سلوكاته الشخصية. وسنحاول هنا من خلال تتبعنا للجمل والإشارات أن نستنبط ماضي لوكا وسيناريو مجيئه إلى الملجأ الليلي.

لوكا: «لأن الحياة أخذت تدق علي بعنف، لذلك أنا حنون»[٤٢].

هذه الكلمات قالها ويصاحبها ضحكة في نهاية الفصل الأول. إنها لا توضح فقط هذا الحنو عند لوكا، ولكنها توضح كيانه كله. لقد جاء جوركي بلوكا هذا إلى حضيض كوستليوف وجعله في مواجهة مع سكانه. لقد جاء بدعوة الإيمان، وقيمة فلسفة لوكا تتبع من خلال هذا النشاط، من خلال إضاءته للحياة في ظل هذه الأحوال الراهنة. لوكا يبدو بالنسبة إلى كل

الشخصيات لغزا. وهو إحدى الوسائل الدرامية المهمة في أعمال جوركي، الكل يوجه إليه الأسئلة بهدف فهم سلوكاته. يتحدثون فيما بينهم عنه. تشتعل مناقشة كاملة عنه في الفصل الأخير بعد اختفائه. يعقد اجتماعا خاصا ليس في جدول أعماله غير نقطة واحدة: من يكون لوكا؟ في دراما أخرى لجوركي «العجوز» تحاول كل الشخصيات فك لغز العجوز. من الذي جعله ينحدر إلينا؟ ألهذا جاء؟ وماذا ينوي؟

وفي دراما فلسفية أخرى «العملة المزيفة»، نلتقي مباشرة باثنتين من الشخصيات الملغزة، ومن خلالهما أصبحت كل الشخصيات في حالة قلق وتوتر وفضول وشغف بمعرفة أسرارهما، ولهذا فإن المعنى الدرامي في هذه المسرحية يكمن في الصدام الدرامي المتطور نتيجة مشاركتنا بشكل جماعي مع الشخصيات الكائنة في محاولة فك طلاسم الأفكار الفلسفية التي تظهر في الحركة الدائرة. وإذا حاولنا المشاركة في فهم شخصية لوكا ودوافعه لوجدناه قد جاء إلى نزل كوستليوف بدعوة إلى الإيمان وأصبح كثير من سكان الحضيض يردد ذلك [٤٣].

عندما قال الممثل: لقد فشل لأنه فقد الإيمان بنفسه، ودعاه لوكا إلى الإيمان، وحاول أن يبث فيه الأمل بإمكان إعادة الحياة فيه، فجعله يعتقد بوجود مصحة تعالج مدمني الخمر بلا مقابل. لقد عمل حساباته على ملمح واحد هو اعتقاد الإنسان في نفسه. مضمون شعاره: «بماذا تؤمن؟إن هذا ما يوجد».

يرى جوركي أن عقيدة لوكا هي الكذب، وأن لوكا مثل طبيب لكل الأمراض المستعصية، يرى أن واجبه الوحيد هو أن يتكتم أسباب المرض بالنسبة إلى المرضى. أي يخفي على المرضى أسباب أمراضهم. قال لوكا: ليس دائما ما تشفى الروح بالحقيقة. إن لديه اقتناعا بأن المرء لا يستطيع أبدا أن يشفى بالحقيقة. وأن الكذب هو الوسيلة للشفاء. إن تعاليم لوكا أسست نفسها على أن الإنسان في الحياة له حقيقة صعبة دخل إليها بلا إرادة، وأنه ليس في الحالة التي تؤهله لتغيير حقيقة الحياة. ومن وجهة نظره فإن البشر في الحياة سواسية مسلوبو الإرادة، وفي الوقت نفسه يستحقون الشفقة.

لوكا يرى أن الشيء الطيب في الإنسان يتمثل في قدرته على الصبر والتحمل، بينما جوركي يرى أنه يكمن في قدرته على الكفاح ومن ثم يتغير العالم نحو الأفضل. قدرته على تسلق الكواكب وجعل البحار تجري في الصحراء، وقد صور جوركي مرونة وليونة وعطف لوكا على أنها لا تأتي فقط من طيبته، ولكن من خبرة الحياة التي علمته ألا يكافح، وأن يوطن نفسه ويكيفها على هواها، وكل ما يحتاج إليه هو أن يتحلى بالصبر، وهذا ما أخذ يعلمه للآخرين. ولهذا أطلق عليه ساتين أنه مجرد حساء دقيق للأهتم.

أراد جوركي التفرقة بين الطيبة والليونة، وأن طيبة لوكا تكمن في ليونته، وهي عملية ضارة جدا بالإنسان. الأسوأ من ذلك أنه يساعد الآخرين؛ ليساعد هو نفسه. إنه يواسي الآخرين

ليبقى هو في حالة روحية هادئة. الطيبة أصبحت صناعته اليدوية وحرفته. لقد هرب وقت الاحتياج إليه. عندما دعاه ساتين لينضم إليهم كشاهد تملص من الموقف واختفى، كما يختفي الضباب أمام أشعة الشمس. قد يخدعنا لوكا بسماحته وطيبته وإيمانه وحبه للبشر، لكننا عندما نكتشف خداعه ونذالته وسلبيته نتحول إلى النقيض، ويتبين لنا أنه يلون الكون بألوان مزيفة سريعا ما تزول وتتقشع.

قال جوركي: إن الكذب له نغم الشفقة على الإنسان، والحقيقة مطرقة لا يتحمل الإنسان ضرباتها، وبعد ذلك تصبح لطيفة وتفعل فيهم شيئا طيبا، أقل ما تفعله أنها تعطيهم قطرة عسل.

من هنا كانت دعوته للإيمان تمس عدم الإيمان بالإنسان، وبالتالي ترفض الإيمان بالمعرفة والحلم والحقيقة والكفاح. إن مثل أفكار لوكا هذه لا تسلح الإنسان للكفاح من أجل كرامة الوجود الإنساني. إنها تجرده أكثر وتجعله يواجه الحقيقة المخيفة للعالم القديم بلا حماية [44].

وأبطال الحضيض إما أن يعتقدوا في الأوهام وإما لا شيء. ساتين هو الوحيد في المسرحية الذي يتأرجح عنده الإيمان فنراه يقول: الإنسان يستطيع أن يعتقد أو لا يعتقد ... هذا شأنه! إن نفسه تتصاعد لكل شيء لاعتقاده، وعدم اعتقاده، من أجل حبه، وحكمته هي الإنسان نفسه هو الذي يدفع الثمن لكل شيء، ولهذا هو حر، واستمر ساتين يقول: على المرء أن يحترم الإنسان، لا أن يشفق عليه ... ليس عن طريق الشفقة. على كل حال إنه يبرهن على أن اعتقاده بالإنسان أقوى بكثير من تعاليم لوكا.

هزائم لوكا

توقف النقد طويلا بعد العرض الأول حول هذه النقطة. كم من الجهد بذله لوكا لكي يهدئ آنا ويصالحها مع الموت؟ إنه أدى فقط إلى ذلك: إنه جعل في آنا رغبة الحياة تقوى. «آنا: أنا أريد أن أحيا فترة وجيزة في الدنيا، فترة وجيزة جدا ... إذا كان لا يوجد هناك عذاب، كنت أستطيع في النهاية أن أصبر قليلا» [45]. هذا لم يكن ما قصد إليه لوكا. إنها أول هزيمة له في المسرحية. وجاء بعد ذلك التمرد الثاني من آنا ضد الموت، إن الهدوء والسكينة في الآخرة غير مضمونين. احتاج لوكا إلى كلمات بيل - «يمكن أن يكون صحيحا، كما يمكن أن يكون خطأ!»، لكي يعيد إليها الخوف، وفي خوف ماتت آنا أيضا.

أرادت آنا أن يقرب المصالحة بينها وبين الموت. لقد قال لها: اصبري قليلا، ثقي بي، صدقيني. وأخذ يقص عليها أنه لا يوجد في العالم الآخر غير الراحة والسلام، وأنها سوف تنتهي هناك من عذاباتها إلى الأبد. فهناك يمكن للروح أن ترتاح. لا يستطيع الإنسان أن يوجه اللوم إلى لوكا بسبب كلماته لآنا: يمكنك أن تموتي بأمان، بلا خوف. الموت، أقول لك، بالنسبة إلينا مثل الأم بالنسبة إلى أطفالنا الصغار [46].

ماذا كان يمكن أن يقال لامرأة مثل آنا في ساعتها الأخيرة، بل في لحظاتها الأخيرة، غير ذلك. لقد هدأها على الأقل. لقد بذل مجهودا كبيرا ليهدئها ويجعلها تستقبل الموت بنفس راضية. لقد جعلها في حالة مصالحة مع الموت الذي كانت تخشاه. لقد كانت تتمنى أن تحيا قليلا في الحياة من دون عذاب ومعاناة. ولكن جوركي اعتبر هذا ضده، لأنه لا يؤدي إلى تغير هذا الواقع، بل يعمل على تثبيته واستمراره وعلينا فقط أن نتحلى بالصبر.

أما ناتاشا، فقد أراد لوكا أن يبث فيها الإيمان بالشيء الذي كانت تحلم به، لقد أراد منها أن تؤمن بأن إنقاذها يرتبط بالشوق واليقين، وإنما الشك يضر بها. وهو عموما بالنسبة إلى ناتاشا وغيرها، كان لوكا يحكي الشيء نفسه عن أرض العدالة. مثل رجل اضطرته خبرة الحياة إلى أن يتخذ شعارا بأن حلم الحياة عبارة عن أكذوبة. هذا الشعار الذي حاول أن يقنع به مستمعيه ويؤكد التأثيرات الضارة للحقيقة وإنقاذ التأثيرات الوهمية. بينما يرى جوركي أن هذه الشعارات أدت إلى نهايات غير متوقعة. هذا الغش من قبل العجوز دمر المبنى بأكمله.

نجح لوكا في إقناع ناتاشا بأن تؤمن ببيل، أن تؤمن بحلمها، أن تؤمن بلوكا. هذا الاعتقاد تحطم عند أول اختبار: ناتاشا، اتهمت بيل وفاسيليسا بأنهما دبرا معا قتل كوستليوف. قذفت في وجه بيل المطارد كلمات الاتهام الملعونة التي كانت بالنسبة إليه قاتلة. وأظهرت محاولتهما فشل الوهم بالحلم الذهبي، وهي هزيمة أخرى للوكا.

لوكا لم ينر الطريق أيضا لناستيا، وإن كان له الفضل في أنها تتعرف على حالتها المتدنية، وجعلها تحلم بحياة أفضل. وهذا أدى إلى أن تعرف الكذب على نفسها، وتنتهي بصحوة قاسية يتبعها انفجار حالة الشك بأنها لم تعش قط. وربما كان هذا معناه بداية نهايتها، عندما دخل البارون ليبلغهم نبأ انتحار الممثل وتظهر ناستيا خلف ظهره وتمشي ببطء نحو المائدة وقد اتسعت عيناها. ربما كانت تفكر في هذا بالضبط ... ولكن النتيجة الواضحة للمواسي الكذاب هي انتحار الممثل.

أيضا كان تأثير لوكا عميقا في كليشتش، على العكس من الممثل، لأن كليشتش في البداية كان لديه استعداد للتمرد، وفقد هذه السمة في الملجأ الليلي تحت تأثير لوكا، ولكنه عاد فتمرد عليه.

أما الهزيمة الكبرى التي مني بها لوكا فقد جاءت من خلال مواقف ساتين. هذا الصراع مثل نفسه بشكل أساسي في الفصل الرابع والمشهد الأخير، عندما اختفى لوكا عندئذ أخذ ساتين يستحضره ويهزأ به، عندما يكرر ساتين كلماته وحركاته. للأسف الشديد حذف كثير من المفسرين لدور ساتين هذا المشهد الذي يقلد فيه ساتين صوت وحركات لوكا. إن التفاصيل لها معنى كبير أدركه ستانيسلافسكي، ولهذا وضع خطوطا تحت هذه الملاحظات المهمة للممثلين في الفصل الأخير. وقال لهم إذا لم تفهموا مغزى هذا المشهد، فسوف نفتقد المنظور الصحيح، ولن تستطيعوا أن تلعبوا الدور بصورة حقيقية. ولكن أخيرا لا يصح أن نفصل البداية عن النهاية، ولا نستطيع أيضا لعب الدور بطريقة صحيحة في الفصل الأخير، إذا لم تفهموا

أن دور لوكا لم ينتهِ في الفصل الثالث ولكن في الرابع [٤٧]. وهذا يسري خصيصا على دور ساتين. إن العصب الدرامي المهم للفصل الأخير يتمثل في صراع ساتين مع لوكا. لوكا الذي توحد مع روح ساتين، الذي حرر نفسه منه تدريجيا. بدا صراع ساتين مع دفاع لوكا. لقد رفضه، ورآه دجالا يبرر أكاذيبه. كشف قشره واختلاق أكاذيبه. هو لا يعنيه أحد ولكنه يتظاهر بمشاركة الآخرين معاناتهم. في كل لفظة يتفوه بها ساتين من دون أن يدري يقيم هذا الكذب، حتى أكذوبة الشفقة: أنا أعرف الكذب. أصحاب القلوب الضعيفة أو من يعيشون على عرق الآخرين هم وحدهم الذين يحتاجون إلى الكذب، ... أما الرجل الذي يتولى أمر نفسه، الرجل الذي يعتمد على نفسه والذي لا يمتص دماء الآخرين ... فما حاجته إلى الكذب؟ الكذب عقيدة العبيد والسادة، أما الصدق فهو ... الرجل الحر. وهكذا استطاع ساتين أن يفصل بينه وبين لوكا إنسانيا. بين إيمانه بالإنسان وإيمانه بالصبر والتحمل السلبي.

المسرحية انتهت بانتحار الممثل الذي يعد إحدى ضحايا المواساة الكاذبة للوكا. آخر كلمة قالها ساتين هنا ملاحظته الأخيرة: «لقد أفسد الأغنية هذا الأحمق». إن هذه العبارة تعطي العديد من الدلالات معناها يأتي بلا شك إذا فهمت على أنها توافق نغمي ينهي سيمفونية الحضيض الكاملة. إن كلمات ساتين في نهاية المسرحية مملوءة بالألم من أجل الإنسان، وتنتهي بالغضب على ضعفه، كل ضعفه، ضعف الإنسان الذي تسرق إنسانيته.

إن جوركي ذاته يعتقد أن المسرحية مثل السيمفونية. بالنسبة إلى جوركي البناء السيمفوني هو النموذج الأمثل للعمل الذي يحمل صراعا دراميا قويا جادا [٤٨] وحول إحدى الحقائق لا يمكن لشخصيات المعالجة أن تتحدث بالصوت نفسه ولا باللغة نفسها. جوركي كتب أعماله الدرامية المبكرة درامات يمكن مقارنتها موسيقيا، وكذلك الحضيض، وهو يعني في كتاباته بالتوافق الموسيقي.

لقد صرح جوركي ذات مرة عام ١٩٠٣ بأن مسرحيته الحضيض ضعيفة لأنه لم يجد مقابلا لشخصية لوكا. وإنما كان ساتين مجرد شخص ممتعض ومصاب بحالة عدم رضا ويدور في فلك لوكا [٤٩]. لكن يبدو أن جوركي قد خطرت بباله تلك الأفكار بعد أن كتب المسرحية، ولم يخطر بباله حين كتابتها أن يبنيها على طرفي صراع، أو على ثنائية البغيض في أفكار لوكا والمقبول عند آخر.

هو لم يفكر في أن يضع أبطاله بعضهم في مواجهة البعض، أو أن يتنازل بعض أبطاله عن أفكارهم، بمعنى أن تنتصر أفكار على أفكار أخرى، لكنه استغرق في محاولة تعميق التناقض بين شخصياته وعدم المصالحة بينهم، من دون أن يضع صداما حقيقيا بينهم. ولهذا نصطدم ببعض الصعوبات في الحضيض. من هذه الصعوبات وجود كم من الشخصيات مثل اليوشكا (منحرف الفكر) وآخرين الذين يبدون ليس لهم علاقة مباشرة بهذا الصراع الفكري الدائر

الذي يفجره لوكا. أيضا كوستليوف، فاسيليسا، ميدفيديف لا يشاركون بأي جانب إيجابي في هذا التصادم الفلسفي، في صراع لوكا حول الإقناع الروحي لسكان الحضـــيض. فهـؤلاء لا تهمهم مشكلة الحقيقة والكذب، ولم يدخلوا فيها طرفا، بينما هم يشاركون بنصيب كبير في أحداث المسرحية، ودورهم في مواجهة مع كثير من السكان، دون أن يضع له ندا قويا، وإنما تركه يصول ويجول حول أصحاب الحضيض، يتصيد نقاط ضعفهم ويتسلل إليهم من خلالها. عندما قال الممثل: إنه فشل لأنه يفتقد الإيمان بذاته، مما أعطى لوكا سببا في أن يجعله يؤمن بإمكان الميلاد الجديد، العلاج من الإدمان، العلاج المجاني لمدمني الكحول. إن ما تؤمن به هو الذي يوجد، لذلك قال للكل: آمنوا، لقد قال هذا للممثل، لآنا، وقال ذلك لبيل وناتاشا وناستيا. لقد دخل في لحظة - اللحظة التي كانت تحتضر فيها آنا - كان كل واحد فيهم يحمل فيها نصف شعاره الثاني «هو الذي يوجد». وفي اللحظة نفسها يقف الجميع أمام شيء فارغ، وتبدأ الكارثة. السؤال هو: هل لوكا مخلص للبشر؟ هل هو يحبهم؟ أم هو غير مكترث بمشكلتهم؟ هل يريد أن يقدم لهم شيئا طيبا، أو أنه لا يفكر إلا في هدوئه الخاص؟ الشيء الثابت أن تعزيته ومواساته لهم لم تقدم لأصحاب الحضيض شيئا طيبا. لقد جاء لوكا إلى حضيض كوستليوف بطلب الدعوة إلى الإيمان، لكنه سريعا ما وجد نفسه غير قادر على تغيير سلوكياتهم، كما أن دعوته لم تمنع وقوع الجرائم.

قال ستانيسلافسكي عن الحضيض: الفصل الأخير كان نتيجة حديث العجوز، ولهذا لا بد لممثل دور لوكا أيضا من أن يضع نهاية المسرحية أمام عينيه والشخصيات الأخرى التي تأثرت به [٥٠].

والعالم التربوي الروسي الكبير ماكارينكو (Makarenko)، أرعبه نقد جوركي الذاتي لشخصية لوكا، فقد تعرض لذلك في مقاله المعروف «مكسيم جوركي في حياتي»، (نشر في المجلة الألمانية «مجلة الفن والأدب ١٩٦٨»). ومع ذلك وصف لوكا بأنه شكل من أشكال الحدة، ويرى أن التناقض بين حكمته وشعوره الرقيق بالشفقة كبير ومأسوي. ربما تكون ملاحظات ماكارينكو يمكن أن يكون قد أوقفها على إحدى الرؤى السلبية للوكا [٥١]. ولكن مما لا شك فيه أنه قد أثر في شخصيات المسرحية. ولو تابعنا شبكة العلاقات الدرامية لوجدناه يتسلل دائما بينها، فإذا نظرنا إلى تقسيماتها لوجدناها على النحو التالي.

لقد «تكعبلت» الشخصيات الأربع (فاسيليسا، ناتاشا، بيل، كوستليوف)، في الميلودراما، الرجال المتشائمون، ناستا وآنا تدعوان إلى التأمل كثيرا أو قليلا. صانع القبعات الذي ارتبط بهم من فترة قصيرة، بيتوف، البارون المتهكم البائس قواد ناستيا، الممثل السكير الذي يبحث عن الأشعار التي نسيها. وساتين المقامر المثقف الذي يغش في اللعب ويميل إلى استخدام الكلمات غير المفهومة التي يلوكها المثقفون. وحسب كلامه فقد سبق له أن سجن بسبب قتله رجلا كان على علاقة بأخته.

وتعلم في السجن لعب القمار، لأنه قتل وغدا في ثورة من غضبه. ساتين استيقظ في الفصل الأول صباحا وهو يجأر، سائلا عن الذي ضربه. في الفصل الثاني: مساء يصرخ قائلا: الموتى لا يسمعون شيئا، الموتى لا يشعرون. صح كيفما تشاء الموتى لا يسمعونك. ساتين يحاول أن يبعد الممثل عن الاعتقاد في وجود مدينة الشفاء، إنه يظهر في دائرة الاهتمامات الثقافية: صراخه الممزق، صراخه الخارجي له تأثير ضعيف في لوكا، حتى إنه طـرح سـؤالا على لوكا «قل لي ماذا يجب عليّ أن أفعل الآن؟»، أما إجابة لوكا فقد عرقلت من خلال الأحداث التي تداخلت في تلك الفترة. في الفصل الرابع، بعد اختفاء لوكا وجد فرصته للتهكم على لوكا، فقد أخذ يتهكم ويعلق بسخرية بأن لوكا هرب كما يهرب المذنب من العدالة. وعندما قدرت ناستيا لوكا، حيث باحت باعتقادها، بأن لوكا يفهم كل شيء. ضحك ساتين وقال ساخرا: «فعلا لقد كان بالنسبة إلى الكثيرين مثل الثريد للأهتم». وعندما قال التتري: العجوز كان طيبا، يحمل القانون في قلبه، قطع ساتين كلامه على الفور بسخرية قائلا: القانون السائد عنده ليس كتابا مقدسا، ولكن القانون المعمول به في روسيا جميع الأوامر الإدارية التي تطبق على الجرائم وقانون العقوبات. وهكذا نرى أن قطاعا كبيرا من سكان الحضيض يعرفون كذب لوكا، ومع ذلك فهم يميلون إليه.

الحلم في الحضيض

في الحضيض يدخل الإيمان دائما كأنه أمنية وحلم، حلم بحياة أفضل وإنسان أفضل، ولكن يوجد الحالمون مختلفون وآلام مختلفة. الأحلام في الحضيض دائما ما تنحصر في الكذب أو الحياة، وعندما تكون الحقيقة، إذن أي حقيقة، هي حقيقة لنفسها فقط أو حقيقة للجميع. أما حلم ناتاشا فهو شيء آخر، هي تحلم ببطل حقيقي. تحلم بأن يأتي ذلك الغد بهذا البطل، أي شخص أو يحدث شيء ... ناتاشا نفسها تعلم هشاشة الأساس الذي تبني عليه أمنياتها. إنها تؤمن بأن الإنسان يملك بذرة طيبة، حتى هؤلاء الذين تشاهدهم يوميا، حتى ذلك اللص ببل الذي من المحتمل أن يستطيع أن ينتزعها من هذا المكان ويأخذها في مكان ما بعيد.

على خلاف ناتاشا يأتي الممثل، فهو لا يحلم بأن شخصا ينقذه، ولكن يحلم بأن ينقذ نفسه بنفسه. إنه ينتظر عملية الإنقاذ من ذاته. يحلم بإعادة ميلاده. إنه يؤمن بذاته ويحلم بأن يجدها مرة أخرى. إنه يمضي وراء طموحاته وحده، من دون أي كفاح من أجل تغيير الحياة. إذا كان في هذا الاعتقاد في هذه الأمنية، فكذبة الممثل تحمل كثيرا من الحقيقة أكثر من حلم آنا وناستيا وناتاشا. وهكذا يوجد في المسرحية أبطال لهم عقيدة مختلفة وأمنية لها رنة أخرى وولع آخر، وإذا تأملنا كل شخصية، فإننا سوف نجد أن الشخصيات تلتقي في ممارسة الكذب، غير أن

أحلامها تتعارض، كما أنها تتشابه مع شخصيات قصته الموجودة في مجموعته القصصية «المتشرد» التي سمّاها في النهاية «الكائنات». وتعارض الشخصيات لا يحتاج إلى مجهود، فالإنسان على سبيل المثال لا يستطيع أن يطابق البارون بشخصية كليشتش، لأنهما يتحدران من طبقتين اجتماعيتين مختلفتين. واحد جاء من أعلى الطبقات والآخر من أسفلها، ولكن المهم أن البارون الذي جاء من أعلى طبقة هبط إلى أقصى عمق من الحضيض، أكثر من الآخرين، أصبح سيئا لا يملك شيئا، فلسفته تحقيق التوازن بين الإنسان والحياة، وبتعبير آخر أصبح طفيليا.

البارون: «لا يستطيع الإنسان أن ينتظر شيئا ... أنا على الأقل لا أنتظر شيئا بعد. بالنسبة إلى ... كل شيء كان موجودا. كل شيء ضاع ... إلى النهاية»(٥٢).

وهكذا كانت شخصية البارون إيذانا بانقضاء عهد أفل نجمه ومالت شمسه واستشراف عهد جديد.

شيء آخر مختلف في التعامل مع كليشتش العاطل، الفقر والعوز والجوع تعشش في الملجأ، ويستخدم الشك للعودة إلى حياة العمل. بالنسبة إلى كليشتش هناك رأى آخر. إنه ليس عاملا، ولكنه حرفي فقد حانوته. مثل هذه السمات تصبح مدعمة بالحجج، حيث إن كليشتش لا يملك وعيا طبقيا. لقد صب جام إهاناته وإساءته على زوجته ليزيد من معاناتها. هو بالنسبة إليها، وإلى سكان الحضيض يتصرف بصورة أنانية. هذه هي المآخذ التي قيلت ضد كليشتش، ولكن هذه المآخذ يجب ألا تقودنا إلى فصله عن البروليتاريا.

نعت جوركي كليشتش بالفظة والهستريا، وهو حقيقة لم يبالغ في ذلك، كليشتش يتلخص حلمه في أنه يأمل في البداية أن يساعده موت زوجته على الفرار من نزل الحضيض. لقد كان هذا تقديره، وإن كان يصرح به علنا، ولكن موت زوجته ضغطه أكثر عمقا في الفقر والبؤس وجعله أكثر اكتئابا، كما جعله ينسى كل الأشياء الأخرى. من خلال وضعه هذا لا يجعلنا نجد سببا واحدا لاعتباره من خارج الطبقة الكادحة. هنا يمكن اعتباره ضمن طبقة البروليتاريا. بعد الثورة كتب جوركي: «سوف أشطب الكلمات التي كتبتها عن انتماء كليشتش الطبقي». لئن ورفاقه نظموا أمثال كليشتش داخل إطار اجتماعي، لم يكن في رأيهم إنسانا هستيريًا، بل أدخلوهم في حزب .... لقد أخرجوهم من تلك الفوضى. إن السمات السلبية لكليشتش أخذت على أنها مأساة إنسانية عميقة. لقد كان يعاني في بداية المسرحية.

كليشتش: «الناس الآخرون، تعني بهم هؤلاء الحثالة من الناس، الأفاقين ولصوص النهار... الذين يشعر الإنسان بالعار لمجرد النظر إليهم. أنا أعمل منذ كنت طفلا حتى الآن، هل تقصد أنني لن أستطيع الخروج من هذا الجحر؟ بالتأكيد سوف أخرج، حتى لو كان زحفا. وعندما تموت زوجتي سأخرج من هنا حتى لو قطعة قطعة. لا بد من أن أخرج ... دع زوجتي تموت ... جئت إلى هنا منذ نصف عام، ولكنه بالنسبة إليّ كما لو كان ست سنوات»(٥٣).

لا بد من أن نضع كليشتش وبينوف في قائمة الحرفيين، مع أنهما مختلفان جدا. بينوف يبذل أقصى جهده للخروج من هذا المأوى (يحلم بالهروب من الحضيض مثل كليشتش). إنه يحمل أملا باهتا دفينا في نفسه. إنه يأمل في الحصول على حياة أخرى، شأنهما شأن اللص بيل الذي تدور في رأسه الفكرة نفسها. بينوف يشعر في المأوى بأنه في بيته، بأنه غير مكترث للناس والحياة، ليس أقل من البارون. عدم اكتراثه قد يصل إلى درجة مخيفة. عندما كانت آنا ترجوه ألا يحدث ضجيجا ويتركها لتموت في هدوء، رد عليها بينوف بعدم مبالاة وتحجر «الضجيج يعوق موتك»، «لا تستطيعين أن تبعدي الموت بالتقليل من الضجة». وعندما قال له لوكا: «إن آنا سريعا ما تموت». قال فقط: «إذن سوف يتوقف السعال إنه شيء مزعج»[51]. وعندما أبلغته ناتاشا بأن آنا ماتت كرر: «لقد كفت أخيرا عن السعال»[52]. لا يوجد أحد يتحدث هكذا في المسرحية غير بينوف. إنه يصبح أكثر حيوية عندما ينتقد أي شخص، أو يلجأ إلى التبرير أو التماس الأعذار، أو يتنبأ بأي شيء بغيض، وينال تعضيدا دائما من كليشتش. من الأشياء التي لا يمكن إغفالها، أن موقفهما متشابه من الناحية الخارجية. بينوف ضد الكذب لأنه لا يؤمن بشيء، سواء كان كذبا أو حقيقة.

الموت في المسرحية

الموت المرعب في المسرحية هو موت الجوع - موت آنا - يوجد في المسرحية أيضا القتل والانتحار، كما يوجد الموت الداخلي لكليشتش، كما يعرى موقف لوكا الذي قوى فيهم شوق الخروج من هذه الحياة إلى حياة أخرى أفضل، ولكنه لم يدلهم على الطريق إلى هذه الحياة[56].

الحبكة وبناء الشخصية

لقد كانت مسرحية الحضيض حقا معارضة صريحة لقوانين فن الدراما المتعارف عليها. لقد ثبت بما لا شك فيه أن قوانين هذه الدراما خضعت لمبادئ درامية خاصة بجوركي، وإنها تختلف عن أعمال جوركي السابقة نفسها. قد يعتقد الإنسان أن جوركي يجهل قانون وحدة المعالجة العضوية. كما يرى البعض أن مسرحية الحضيض ليست دراما على الإطلاق. لا يوجد في بنائها نقطة الجذب، وأنها مجرد مشاهد متلاصقة بعضها ببعض، وتخلو من الوحدة العضوية، ولا تخضع لقوانين الدراما، بل إنها تفتقر إلى البناء الدرامي[57]. وإنها عبارة عن موضوعات متجاورة لا يربطها رابط. العلاقة الموجودة بين كوستليوف وفاسيليسا وبيل وناتاشا مثلا. هذه المادة تصلح لدراما اجتماعية. وهي تعطي تقريبا المعنى نفسه الذي لمسرحية اوستروفسكي «اللصوص والحب». العقدة الثانية تربط بين كليشتش وآنا، والثالثة بين البارون وناستيا. والرابعة بين كفاشنيا «Kwaschnia» و «ميدفيديف» «Medwedew». وهناك دور مستقل بذاته في المعالجة هو قدر الممثل. كذلك بينوف، اليوشكا وآخرون. ويبدو جوركي كما لو

أنه قد استخدم شخصياته كنوع من الأمثلة لحياة سكان الحضيض، وبشكل أو بآخر فإن معظمهم لا يتغير. وصل إلى هذه النتيجة بعض النقاد الذين رأوا في الحضيض مجرد إطار جمع مجموعة متنوعة من الصور التي وضعت في إطار واحد [٥٨]. ويرى قطاع كبير من النقاد أن الرابط الوحيد الذي يجمع الشخصيات في «ثيمة» واحدة هو أحاديثهم حول الحضيض، وأنها مسرحية تغرق في الأحاديث، وبها إسراف في استخدام الحوارات الفلسفية التي تتصهر في مجادلتهم، وأن الشخصيات الحية تكاد تكون معدومة، لأن جوركي يظل يعيرهم معلوماتهم وفكرهم، ولهذا يعتبرها البعض دراما فلسفية تناقش قضايا مجردة مثل الكذب والحقيقة، بينما يراها البعض الآخر دراما تعرض بيئة اجتماعية بعينها. وفي حقيقة الأمر فإن كلا الرأيين قد أصاب بعض الحقيقة، لأن المسرحية قد احتوت هذه الجوانب في طياتها، ولكن المسرحية أشمل وأعمق من هذا.

وسوف نعمل على تفنيد أبرز هذه الآراء. «أ. سافورين» (A. Suworin)، مثلا يدعي أن هذه الدراما تنصهر في الأحاديث، ثم أضاف قائلا: شخصيات إنسانية حية تكاد تفتقر إليها المسرحية، لأنها تتبنى فكر جوركي وثقافته، فهي تتحدث بمعارفه ووعيه وليس بمعارفها هي ووعيها. هذه الفكرة نفسها عند «أ. كوجيل» (A.Kugel)، حيث يرى أن الشخصيات في الحضيض، شخصيات غير فاعلة ويستنكر أفكارهم. فهم جميعا يتحدثون فيما بينهم ولا تربطهم علاقات، ومذا ما يحدث التشابك بينهم. ويتحدث الإنسان في الحضيض كما لو كان في مناقشة فلسفية وهي التي تشكل وحدة المعالجة [٥٩]. ناقشت الشخصيات فكرة العقيدة، المؤمن والكافر والمعارضات أو أخلاقيات السكان. إن الحضيض بتيت كدراما فلسفية. تناقش أفكارا فلسفية محددة، تعاليم محددة لبشر مختلفين، إمكان الحياة، إيجابية وقدرة الإنسان على الصمود، اختيار القيم، ومن الكلمات التي قيلت أيضا عن مسرحية الحضيض: إنها لا تعالج مشكلة فلسفية، وليست لطرح الأسئلة الإنسانية العامة، ولكن هي لبيئة اجتماعية تنعكس في صفحات متفرقة للحقائق الروسية في بداية القرن العشرين [٦٠].

ويؤخذ على جوركي حقا أنه أراد أن يحشر في الحضيض كل الأشكال التي صادفها في حياته بالإضافة إلى الشخصيات التي سبق له أن عالجها في قصصه السابقة، حتى أنه أراد أن يضيف إلى سكان الحضيض أحد الخدم السابقين، وهذه الشخصية أراد أن يستخرجها من تداعي حياته في أيام الصبا. وفي النهاية حذف هذه الشخصية. جاء ذلك ضمن ما ذكره ستانيسلافسكي عن المسرحية. ومع ذلك ومن دون هذه الشخصية تتعدد ألوان باقة أشكال الحضيض، هؤلاء الذين يخرجون من كل الطبقات الاجتماعية. من الأرستقراطية، من الحرفيين، من الفلاحين، من البروليتاريا. هذه التنويعات الاجتماعية

لها أهمية كبيرة. لقد أجبروا على التفكير في النظام العام للوجود، بمن فيهم من انزلق من كل سطح لامع إلى الحضيض. وكان أهم ممثل للطبقة البورجوازية العادية في المسرحية هو كوستليوف.

لغة شخصياته

اللهجة المنبرية الاجتماعية الاشتراكية لأبطال جوركي نالت منه أكبر دعم لغوي. كان أسلوبه هو المتعارف عليه والغني بالعبارات المبتذلة، حيث كان يتطلع إلى الوصول إلى مستوى أدبي معين، تطلب ثراء وقوة مباشرة ومفاجئة للإيحاء. وسريعا ما ترك شخصياته تتحدث بأسلوب الشعب. الكتاب الروس في القرن التاسع عشر كانوا غالبا يتقاسمون كلمات المتشردين، ولكن متشردي جوركي كانوا يأخذون صوته ويرتفع بهم ويرتقي بأسلوبهم. ظهرت كل هذه المحاولات أيضا عند تولستوي باهتة وجافة. لقد كان جوركي الشعب نفسه. ولدت روسيا في قلبه. تعتد بكل خبراته الحرفية. يعرف أيضا كل التعبيرات الشعبية والشفهية. كل مصطلح حتى الشفرات اللغوية التي يتعامل بها المجرمون. مفردات العلماء، فهو يستخدمها ويضمنها مفاجآت مثيرة ونهايات غير منتظرة مع الغزارة الخلابة والتركيبات اللغوية غير المحتملة تدل على إمكانات كبيرة، وتؤكد أن معرفة جوركي بلغة الشعب غير محدودة. هنالك أقوال مأثورة، حكم، مُلح، نكت سخيفة، كلمات موزونة، كلمات بلا أهمية نجدها تحولت إلى مفردات رشيقة فياضة، لأنه وضعها في بناء جديد. هذه الإعادة اللغوية - التكرار - أساء جوركي أخيرا استخدامها، لكنها في الوقت نفسه رفعت أصالة أعماله. ربط أعماله بدماء الرومانسية الساخنة، مع نمطه لأبطال ما قبل الثورة. لقد كان لهذه الاستخدامات طرافة وتجديد جذاب. في هذه الأعمال أصبحت كما قيل، هذه اللغة المتنوعة فاترة غير لامعة، سريعا ما تركها تتحدث بلسانه. هذا ما يقابل ما يسميه الإنجليزي «بالأدب الرفيع»، ولكن يبقى له قوالبه اللغوية، ومذهبه الأدبي الذي مر في أسوأ مدرسة. كما نجد عنده التسلية قليلة القيمة. ولغته فوارة على هيئة شلال، سيل من الكلمات منسابة، وقد قيل إن تشيخوف قد حذره مرارا من التدفق العاطفي والوجداني وتكديس الصفات والكلمات الكبيرة غير المبررة والحشو الذي لا لزوم له. في رواياته نجد تكرارا مستمرا لوصف الطبيعة، أرض الفولجا الشاسعة، الغابات البرية، ليس دائما سعيدا، على عكس تشيخوف قليل الكلام لدرجة البخل، لكنه كان يمكنه وصف المنظر والآفاق بصورة أفضل.

وكما يقال أيضا فإن جوركي قرض الشعر بحماس كبير، ولكنه كتبه سيئا جدا. ورغم هذا التناقض للقصائد الرديئة، إلا أنها كانت السبب في جزء مهم من نجاح الكاتب الشاب. حتى قيل بأن

الجماهير الروسية العريضة لها ولع شديد بالشعر الرديء، عندما يكون مضمونه أيديولوجيا فقط، وعندما تكون القيمة الثورية أعلى من القيمة الجمالية. باستثناء هذا فإنهم يفضلون نثره على شعره.

كانت الجماهير تنظر إلى المضمون الأيديولوجي بصرف النظر عن إمكانات جوركي، حتى أنه كان يكتب شعرا سيئا، بل إنهم كانوا يرون في نثره شعرا لمجرد أنه يتناول موضوعات تمس أفكارا أيديولوجية كانت تستجيب لها الجماهير الروسية العريضة وكانت تعتبرها نداء للثورة حتى في القصص التي تتناول أفكارا أسطورية، وأشهر فقرة «جنون البطولة» اعتبرت صرخة حقيقية للثورة. قال أحد العجائز عن «طائر العاصفة»: لا يستطيع الإنسان أن يجد في أدبنا عملا آخر، ذلك العمل الذي عاش طويلا في عدة طبعات. لقد طبع في كل مدينة وأخذ طبعات متكررة، وكل ماكينات الطباعة عملت فيه، ونسخ باليد، الإنسان يجده في أيدي العمال وفي الحلقات الدراسية للطلبة»[٣١].

ما حذفته الرقابة القيصرية من النص

الحكومة القيصرية قد فهمت المسرحية بصورة أفضل من بعض النقاد، حيث لم تفهم المسرحية على أنها مجرد تذكير بالماضي أو مجرد مناقشة مجردة للحقيقة والكذب. ولقد صرح نيكولولاس الثاني: بأن عرض مسرحية الحضيض ضار جدا، ومن وجهة النظر الحكومية، أنه يترك في الجمهور انطباعا قويا، خاصة الأشياء الغاضبة وغير المستساغة بالنسبة إلى الحكومة. وفي الوقت نفسه صنعت الصحف البورجوازية الليبرالية خرافة الحضيض، على أنها تنفث روح التصالح.

صرح وزير الداخلية «بليفو» (Plewe) قائلا: «إن هذه المسرحية تعطي سببا لأن نعتبر جوركي إنسانا خطيرا، وزعيما لحزب الثوريين الساخطين»[٣٢].

ولم تتعثر الرقابة القيصرية في تقريرها عن لوكا باعتبارها إياه هاربا من أحد السجون. لقد استقبحت الموضع التالي في الحوار: «أقول لهم غايتكم الشيطانية أصبحت تتوسل من أجل الخبز! ... المرء يتوسل ولا أحد يعطيه ... هذا يعود إلى الصبر». الرقابة كان يمكنها أن تتدبر أمرها. كما لم يسلم أيضا كليشتش من الرقابة فهي لم تتركه يتكلم عن الحقيقة. لقد حذفوا كلماته: «لا يوجد عمل ... لا يوجد ركن يجد فيه الإنسان المأوى. إننا لا نستطيع أن نعيش الحياة ... هذه هي الحقيقة»! إنها نفسها كلمات الفلاح الذي كان يصرخ بها في أثناء المجاعة: «لا نستطيع أن نعيش» ... متشابهة، وتعطي جرس إدانة النظام الاجتماعي في ذلك الوقت. ذلك النظام الذي جعل ملايين الناس الجوعى يسقطون فريسة لحياة الحضيض. تلك الفترة الزمنية كان لا بد من أن يجددها جوركي بالاهتمام بالحفاة اليساريين. في أحد المقالات حول تبعات الجوع والأزمة كتبت اسكارا اللينينية (في عددها رقم ١٩٠١/٤)، في مدينة

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 31 أبريل - يونيو 2003

استراخن قامت عاصفة من الصدام بين العمال الذي جاءوا من القرى، وحفاة المدن. وقد ألقت إدارة المدينة القبض على هؤلاء كنوع من الوقاية [63]. إذا وضع الإنسان في اعتباره كل هذه الحقائق يمكنه إذن أن يدرك كم كانت الصورة حارقة عندما كتب جوركي الحضيض. لا بد من أن يأخذ الإنسان في الاعتبار كل تلك العوامل الحقيقية في بداية القرن العشرين التي جدد جوركي الاهتمام بها من خلال الحفاة اليساريين.

وفي بداية القرن العشرين ظهرت بضع مسرحيات حول الحفاة، بعضها كتب قبل الحضيض، مثل كوميديا راكلي (Rakly) «متشرد الجنوب» لمؤلفها ب. شوشينيس P.Schoschins، والتي منعت الرقابة عرضها سنة ١٩٠١، وكذلك مسرحية «في الوحل» من تأليف ف. كورديوموف W. Kurdjumow. العقوبات التي اتخذتها الرقابة ضد هذه المسرحيات جعلت بلا شك التطلع إلى مسرحية الحضيض يزداد، وجعلت النجاح والتأثير يكبران [64].

استقبال النقاد لمسرحية الحضيض:

لا شك في أن مسرحية الحضيض قد أحدثت دويا هائلا في كل الأوساط، وعلى جميع المستويات، جماهيريا وسياسيا وفنيا وفلسفيا، بل إن ناقدا مثل ريش بيتر يعتبر أن مسرح جوركي قد بدأ بمسرحية الحضيض وانتهى بها أيضا. والبعض الآخر يرى أن جوركي قال كل ما لديه في هذه المسرحية، وحشد فيها كل أفكاره وصوره الفنية التي اختزنها في قصصه من قبل. وإن كان جوركي يرى أن من وراء نجاح هذه المسرحية سوء الفهم؛ بل إن النقاد ليست لديهم الرغبة أيضا في فهمها، ومن هنا تباينت الآراء وجاءت التفسيرات عكس توقعات ومقاصد المؤلف نفسه.

لقد قرأ جوركي على تولستوي بعض مشاهد من مسرحية الحضيض، لكنها لم تعجب تولستوي وقال لجوركي: أنت أشبه بديك يصيح لكل شيء. وحول لوكا أبدى ملاحظته التالية: العجوز الذي في مسرحيتك ليس لديه قبول. الإنسان لا يستطيع أن يصدق نواياه الحسنة. بعد سنوات كتب تولستوي حول جوركي في مذكراته: لقد قرأت بعد الظهر عن جوركي. لديَّ إحساس غير طيب تجاهه، ضد ما أكافحه، إنه مثل نتشه كاتب ضار. موهبة كبيرة ولكن ينقصه الدين والاقتناع بفهم أهمية الحياة. أما جوركي فقد رأى في تولستوي نبيا لدين جديد[65]. عندما شاهد لنين عرض مسرحية الحضيض كتب إلى أمه يقول: كم هي السعادة أن نرى في مسرح الفن الروسي عرض مسرحية الحضيض. لكن بعد أن حقق لنين مقصده عقب ثورة أكتوبر بقليل لم يشعر بأن العرض قد لبى توقعاته المأمولة.

وكان تعليق جوركي على أقوال النقاد في تلك الفترة، بأنهم امتدحوا المسرحية، ولكنهم لم يرغبوا في فهمها [66]. وبعد نشر المسرحية كتب كثير بحماس شديد أن لوكا هو حامل أفكار جوركي. «العالم يعيش من خلال الكذب». قال ناقد «نحن نشكر لوكا جوركي من أجل قصيدته

الشعرية». وناقد آخر شكر جوركي من أجل مطالبته بالقدرة على التسامح التي استقرت في فم العجوز الرائع. وناقد ثالث أضاف أن لوكا لم يكن أحدا غير دانكو (Danko) (*) الذي أخذ ملامح واقعية فقط. وناقد رابع أنهى كلامه: بلوكا نفذ جوركي إلى اتجاه واحد نحو الإبداع الواقعي بإشعاعاته للفن النقي.

مثل هذه الأفكار عبر عنها كثير من النقاد البورجوازيين وكذلك خارج البلاد. هنا حكم أحد النقاد الفرنسيين على الحضيض «جوركي اتبع الاتجاه الأخلاقي الفردي التصوفي لدوستويفسكي وتولستوي ذلك الذي سخر من هذه الأخلاق. والمسرحية لم تعرف طريقها إلى خشبة المسرح بسهولة، وإنما واجهت متاعب كثيرة، حيث ذكر جوركي أن الكتاب الليبراليين حاولوا الدفاع في الاتجاه المضاد لمسرحيته الثورية وإنكارها. أولا حاولوا سد الطريق أمامها حتى لا تصل إلى خشبة المسرح. الآخرون حاولوا أن يوصدوا قلوب الناس من ناحيته. ويعتقد جوركي أن التقييم الخاطئ للبورجوازية الليبرالية لمسرحية الحضيض لم ينتج عن موقف واع، وإنما أغلبية الحالات أسست رأيها على سوء فهم واضح للمسرحية. وقد شبههم جوركي بلوكا «إنهم مثل لوكا ينشدون الصبر والتسامح والمصالحة والوعظ والميل بطبيعة الحال نحو القيم السلبية». ولا شك في أن من أمثال سوء الفهم هذا إذا ما تحقق لأصبح لوكا أقل تعقيدا وأميل إلى السطحية، ولم يكن ليزيد عن مجرد نصاب محتال، ولفقدت المسرحية جانبا كبيرا من أهميتها. كانت ستصبح مسرحية تعالج الكذب الملتوي - «عقيدة الأسياد وعقيدة العبيد» - الذي كان حتى تلك الفترة هو وسيلة المقهورين ويدعو إلى التخاذل الذي يؤهل للصبر والتسامح، عندئذ لم تكن المسرحية تستحق الالتفات إليها.

فرانس ميرنج (Franz Mehring)، تحدث عن ذلك قائلا: إن الضغط على جماهير الشعب الروسي هو الذي أثقل كاهلهم وفرض عليهم روح الاستسلام، وادعى بعد ذلك أنه في هذا المناخ قد نشأ وتربى لوكا الذي اكتسب حكمته من تلك البيئة الأبوية. وأن جوركي قد عرض هذه الحكمة في الحضيض على سبيل البروفة. كما أظهر جوركي أنه ضد ادعاء الإنسانية، حيث كان هذا الادعاء يشكل خطرا حقيقيا على عملية تهيئة الملايين المطحونة للثورة الروسية. فقد أظهر كم كان الخطر جسيما، وهذا ما ظهر بوضوح في كلمات لنين بعد الثورة الروسية الأولى، حيث ذكر أن مثل هذا التنازل التولستويي في مقاومة الشر كان أحد الأسباب في عدم تعبئة الناس لمواجهة الظلم، وأن هذه الروح الانهزامية قد انعكست على الجماهير بالسلب مما أدى إلى فشل الثورة الروسية الأولى [٦٧].

(*) دانكو شخصية أسطورية جاءت في قصة «العجوز أزرجيل» ضمن الحكايات التي يرويها العجوز للفتى. ودانكو هذا قد نزع قلبه من صدره ووضعه فوق رأسه لينير للناس الطريق.

وهكذا نجد الكثير من النقد قد أسس رأيه على فهم خاطئ، بل ويظهر عدم رغبة النقاد أيضا في فهم المسرحية. وإن التفسيرات الخاطئة لشخصية لوكا ما زالت تتردد حتى يومنا هذا بين النقاد السوفييت، وكذلك المتخصصون في الأدب الذين لديهم اقتناع بأن جوركي لم يرغب في إظهار سلبيات الكذب والحلم الذهبي لكل فرد، ولا هو أراد إظهار الجوانب الإيجابية في الإنسان.

حول هذه الخصوصية كتب لنين: «اليوم أصبح الجمهور يأخذ ثيمة الحضيض على أنها وصف بيئي، وهي تمثل أيضا هكذا من قبل المسرحيين. لا يوجد في حياة الحضيض أسياد، لقد ذهبت بالأناقة والنظافة، لم يبق ليعيش فيه غير الرجل العاري، فقط كما قال بينوف». بينما كان هذا المشهد في حينه يمثل قوة انفجارية هائلة، ووجد صدى جارفا وعميقا عند الجمهور. لنتخيل أنفسنا للحظة بين صفوف المشاهدين في بداية القرن. في الصفوف الأولى يجلس رفاق البارون، هؤلاء الذين يتصدرون أعلى مكانة في المجتمع. إنهم أجبروا كرمز أن يكونوا ضمن أبطال جوركي. إنهم يعتقدون فيما بينهم أن ليس لهم نظير، ولكن يسمع المرء من يقول للبارون إنه لأول مرة في حياته يتحدث بذكاء، ويصدر هتافا شجاعا من صفوف الجمهور يقول: صواب، براڤو. وهكذا عرض جوركي شخصية البارون كإرهاصة لنهاية هذا العصر.

وينتهي البحث إلى رصد أهم الآراء التي انحصرت في رأيين رئيسيين قد انتشرا بقوة حول أنماط الحضيض. الأول يرى أن أهمية المسرحية تعود إلى أن جوركي استطاع هنا أن يحشد كل ما قاله من قبل عن الحفاة في هذه المسرحية، وبهذا يكون قد أغلق هذه الثيمة المهمة لأعماله السابقة. أتباع هذا الرأي يضيفون إلى ذلك أن جوركي لم يعمم فقط، ببساطة، ما قاله من قبل ولم ينهه، ولكنه أعاد النظر في موقفه السابق تجاه الحفاة واستدعاهم من رواياته المختلفة وأسقطهم في الحضيض. وبهذا استطاع جوركي أن يدفع بمضمونه الجديد. تستند وجهة النظر هذه إلى أن جوركي نفسه قد أشار إلى ذلك، من أنه نسخ بعض الشخصيات من الحياة مثل ساتين، بينوف والبارون. لقد التقط هذه الأنماط، في أثناء تجواله في أيام الصبا، وفي تلك الفترة تعرف على العديد من الوعاظ الذين يواسون الناس بالأكاذيب. هؤلاء يتشابهون مع الحاج لوكا. لقد شرح جوركي مباشرة أنه جمع شخصيات الحضيض، عندما كان تقريبا في العشرين من عمره، في أثناء تأمله للحياة والوجود. وبطبيعة الحال ترتبط هذه الشخصيات بانطباعات جوركي في أيام الشباب وفي قصصه المبكرة حول التشرد الروسي. من هذين المصدرين تولدت هذه الأنماط. جلي أيضا أنه اضطلع بتجريد هذه الشخصيات، أي أكسبها صفة التعميم بعد أن انتزعها من أصلها الواقعي بدءا من تشيلكاش وانتهاء ببل، وكذلك بطلة قصة «واحد في الخريف» إلى ناستيا، وحتى من الأمير شاركو (Scharko) إلى البارون.

لقد جرد هذه الشخصيات عن عمد، ولا شك في أنه ربطها بأفكاره ونموه الإبداعي. على الرغم من هذا يجب ألا يؤخذ هذا الرأي على أنه الرأي الصواب، لأن هذا بالتأكيد ليس كل كيان المسرحية، على الرغم من أنه يتناول معظم شخوصه، ولكن الأمر لا يتوقف عند هذا الحد ولا بهذا القدر من البساطة. ولكن المهم هنا أن جوركي قد كتب شيئا مختلفا في الحضيض عما كتبه في رواياته السابقة، شيئا جديدا، ليس هذا فحسب، لأن المسرحية تدور في فلك تطور ثيمته المفضلة: ولكن الأمر أعمق من هذا. فقد قدم طرحا جديدا للأسئلة الناتجة عن المتغيرات التاريخية.

أما أصحاب الرأي الآخر فيرون أن جوركي قد وضع مرتكز مسرحيته على ثيمة الفن الأزلية المعروفة «الحقيقة والكذب»، وأن هذه المسرحية مرت بأطوار: المرحلة الأولى لها ارتبطت بجوركي والحفاة في قصصه. بالإضافة إلى المرحلة أو الحالة الثانية لها. مع تشايزش (طائر يشبه طائر الحسون) الكاذب، وشبيت (نقار الخشب) الذي يحب الحقيقة. ومرة أخرى في الشيطان وأعمال أخرى حول هذه المشكلة. وجهة النظر هذه قد أسست على بعض تصريحات جوركي عن المسرحية.

ففي أحد اللقاءات مع جوركي سنة ١٩٠٣، مع إحدى صحف بطرسبرج صرح جوركي بأن «السؤال المهم الذي رغبت في طرحه هو: أيهما الأفضل، الحقيقة أم المواساة». في المسرحية تحدثت معظم الشخصيات حول هذا السؤال، وبهذا ظهرت في بؤرة العمل[٦٨].

في حقيقة الأمر إن هذه المسرحية لم تهدف إلى وصف بيئة أو وسط معين، ولكنها ركزت اهتمامها على عرض طبقة اجتماعية محددة. ومن الخطأ أيضا أن نعتبرها مسرحية فلسفية مجردة تبحث في طرح الخصائص المجردة للعالم وطرح سؤال الحقيقة والكذب فحسب، لمجرد أنهما يقفان في صلب مشكلة المسرحية، لكنها في الوقت نفسه تحمل أفكارا ومعنى سياسيا محددا. ليست من أجل قضايا فلسفية مجردة، ولكن من أجل تعميق وعينا بجوهر الحياة، فهي تهدف إلى إثارة مليون إنسان في الماضي الحاضر. لقد تصدت هذه الدراما لتحديات وصراعات أيديولوجية حادة، ما زالت مستمرة حتى يومنا هذا. المضمون التاريخي المحدد والحياة القريبة لهذه الدراما توضح نفسها. عندما نسأل أو نطرح سؤالا حول جوهر أهمية الشكل سوف نجد أنه ليس من بين شخصيات الحضيض من أقل أهمية من الآخر، ولا توجد شخصية تمتلك الحق في أن تحمل الدور الرئيسي في المسرحية. تحت أهمية الشكل نلمس صورة الحياة في الحضيض. جوركي كان قد تناول مشكلة الغش والخداع في أعمال أخرى، باختصار إنه لم يؤسس موقفه فجأة. حتى عنوان المسرحية، فإن جوركي لم يجد عنوانا سريعا لها، فقد أسماها في البداية «بلا شمس» ثم «ليل الجبال»، ثم «قاع الحياة»، وأخيرا الحضيض، بعد أن وجد هذا الاسم أصبح للجمهور كنوع من الإثراء للكلمات المأثورة.

وفي ختام بحثنا هذا يتأكد لنا أن المسرحية لم تكن مجرد طرح فلسفي فحسب، كما ادعى بعض النقاد، ولم تكن كذلك مجرد وصف بيئي لعدد من الشخصيات المنتقاة من القاع أو الحضيض، وإنما كانت انعكاسا لعصر بأكمله بكل تياراته واتجاهاته الاجتماعية والفكرية والسياسية. كما أنه ربط هذه الانعكاسات في شبكة علاقات درامية بارعة وفي عملية تشريحية غاية في الدقة. وبها من الثراء الدرامي ما أضاف إلى تاريخ الدراما العالمي شكلا ومضمونا جديدين وحوت أبطالا ووجوها لم تعرفها الدراما بهذه الكثافة من قبل. ويكفي أن نقول: إن الكاتب الألماني برتولت بريشت قد أقام أساس مسرحيته «السيد بونتيلا وتابعه ماتي» من أحد ملامح شخصية بينوف. كما أن ببنوف أقرب إلى الشخصية التي قد لعبها بعد ذلك شارل شابلن في فيلمه «ضوء المدينة الكبرى». كما تركت مسرحية الحضيض بصماتها الواضحة على الكاتب المسرحي اللامع نعمان عاشور في مسرحيته «الناس اللي تحت».

فمسرحية الحضيض كان لها أثر سياسي كبير في عملية التحريض الشعبي والتهيئة للتمرد والثورة على النظام القيصري الجائر. لقد أظهرت إلى أين يؤدي طريق المسالمة وما أخطار هذه المسالمة والدجل.

وأهم ما خرجت به هذه المسرحية من أهداف، أنها طرحت قضية العلم والإيمان، قضية الكذب والحقيقة، الإنسانية وادعاء الإنسانية. طرحت كل هذا في عمق ووضوح، ليس فقط صور الجوعى والفقر في الحضيض ولكن في الأنماط الذين منفهم طبيعيا بالإضافة إلى القوة السياسية. كذلك من الأسباب المهمة وصف جوركي حياة الحضيض بكل خصوصياتها التي دعت إلى مرحلة تاريخية جديدة وبشرت بقرب انهيار الرأسمالية في روسيا.

بظهور هذه المسرحية تحرك الرأي العام على أوسع نطاق، وقد وجدت صدى لدى الجماهير العريضة وأصبحت جزءا من ريبورتوار المسرح الروسي ومسارح العالم.

هوامش البحث

1 أحمد محمد عطية، مكسيم جوركي (حياته وأدبه)، الدار القومية للطباعة والنشر، سلسلة «مذاهب وشخصيات»، العدد ١٣٥، القاهرة، سنة ١٩٦٦، ص ٢٢.

2 مكسيم جوركي، طفولتي، مقدمة، «بقلم أناتولي لونشارسكي»، المجلد الأول، ترجمة المحامي سهيل أيوب، دار التقدم، موسكو، ١٩٨١، ص ١١.

3 أحمد محمد عطية، المرجع السابق، ص ٢٤.

4 Herausgegeben von Ilse Staube, Maxim Gorki, Drama und Theater, Berlin, 1968, S.199

5 مكسيم جوركي، طفولتي، مرجع سابق، ص ١٢.

6 انظر: سيد حامد النساج، أوراق من هنا وهناك، (سلسلة اقرأ)، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٤، ص ٣٦ - ٤٦؛ نعمان عاشور، برنار دشو جوركي، أراجون (سلسلة رواد الفكر)، القاهرة، دار الفكر، د ت: كمال عيد، دراسات في الأدب والمسرح، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦، ص ٥٨ - ١٠٧ بانكو لافرين، تعريف بالرواية الروسية، ترجمة مجد الدين حفني ناصف (سلسلة الألف كتاب)، دار النهضة العربية، القاهرة - د ت: ألكسندر باكش، مسرح مكسيم جوركي (الفنان في عصر العلم ومقالات أخرى)، ترجمة فؤاد دوارة، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط٢، ١٩٨٦، ١٢٢ - ١٥٢.

7 Henning Richbieter, Gorki, dtv, Friedrich - Verlag - Hannover, 1973.s.7 - 20.

8 Nina Gourfinkel, Gorki,ro ro ro, Hamburg, 1958. s.8.

9 نينا، مرجع سابق، ص ٥.

10 مكسيم جوركي، طفولتي، مرجع سابق، ص ١٣.

11 المرجع السابق، ص ٨ - ٩.

12 اليزا، المرجع السابق، ص ٢٠٢.

13 المرجع السابق، ص ٢٠٢.

14 المرجع السابق، ص ٢٠٣.

15 المرجع السابق، ص ١٤.

16 مكسيم، المرجع السابق، طفولتي، مرجع سابق، ص ١٧ - ١٨.

17 مكسيم جوركي، طفولتي، مرجع سابق، ص ١٦ - ١٧.

18 نينا، مرجع سابق، ص ٩.

19 نينا، مرجع سابق، ص ١٢.

20 المرجع السابق، ص ١٣.

21 أحمد محمد عطية، مرجع سابق، ص ٧٧ - ٧٨.

22 مكسيم جوركي، أقاصيص (١٨٩٢ - ١٩٠٦)، مقدمة «بقلم ب. بيالهك»، المجلد الثالث، ترجمة المحامي سهيل أيوب، دار التقدم، موسكو، ١٩٨٢، ص ١٠.

23 اليزا شتوبا، مكسيم جوركي دراما ومسرح، مرجع سابق، ص ٢١٠.

24 Maxim Gorki, Nachtasyl, Reclam, ubersetzt von August Scholz, Stuttgart, 1986. S.39.

25 المصدر السابق، ص ١٩.

26 المصدر السابق، ص ٤١.

27 المصدر السابق، ص ١٨.
28 المصدر السابق، ص ١٨.
29 المصدر السابق، ص ٦٥.
30 المصدر السابق، ص ٧٨.
31 المصدر السابق، ص ٦٥.
32 المصدر السابق، ص ٦٥.
33 المصدر السابق، ص ٦٦.
34 المصدر السابق، ص ٦٧.
35 المصدر السابق، ص ٥٠.
36 ريش بيتر، مرجع سابق، ص ٤٥.
37 المصدر السابق، ص ٤٧.
38 المصدر السابق، ص٦٢.
39 المصدر السابق، ص ٧١.
40 المصدر السابق، ص ٩١.
41 ريش بيتر، مصدر سابق ص ٤٧.
42 المصدر السابق، ص ٣١.
43 أليزا، مرجع سابق، ص ٢١٨.
44 المصدر السابق، ص ٢٢٣.
45 المصدر السابق، ص ٢٩.
46 المصدر السابق، ص ٢٨.
47 أليزا، مصدر سابق، ص ٢٢٢.
48 المصدر السابق، ص ٢٢٤.
49 المصدر السابق، ص ٢٢٥.
50 المصدر السابق، ص ٢٢٢.
51 ريش بيتر، مرجع سابق، ص ٤٨.
52 المصدر السابق، ص ٥٧.
53 المصدر السابق، ص ١٧.
54 المصدر السابق، ص ٣٩.
55 المصدر السابق، ص ٥٠.
56 أليزا، مصدر سابق، ص ٢٢٠.
57 المصدر السابق، ص ٢٠٦.
58 المصدر السابق، ص ٢٠٦.
59 المصدر السابق، ص ٢٠٦.
60 المصدر السابق، ص ٢٥٠.
61 نينا، مصدر سابق، ص ١٤ - ١٥.

62 أليزا، مرجع سابق، ص ٢٠٤ - ٢٠٥.
63 المصدر السابق، ص ٢٠٠.
64 المصدر السابق، ص ٢٠١.
65 المصدر السابق، ص ٢٤٢.
66 المصدر السابق، ص ٢٢٢.
67 المصدر السابق، ص ٢٤٤.
68 أليزا، مصدر سابق، ص ١٩٨.